67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 16 18 AVRIL 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

(ANCIEN TESTAMENT)

SOMMAIRE

I. INTRODUCTIONS. — 1. Un nouveau *Manuel biblique.* — 2. E. Galbiati et A. Piazza, *Mieux comprendre la Bible et ses passages difficiles.* — 3. *Secoli sul mondo.* — 4. R. Tamisier, *La Bible livre de prière.*

II. THÉOLOGIE BIBLIQUE. — 5. S. Mowinckel, *He that cometh.* — 6. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament, II, L'homme.* — 7. A. Neher, *Moïse et la vocation juive.*

III. ARCHÉOLOGIE ET ÉTUDES DIVERSES. — 8. A. Parrot, *Babylone et la Bible.* — 9. S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer.* — 10. W. Corswant, *Dictionnaire d'archéologie biblique.* — 11. Millar Burrows, *Les manuscrits de la Mer Morte.* — 12. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. XXIX. — 13. L. H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, t. II. — 14. Un article du pasteur R. Martin Achard sur le « Mouvement biblique au sein de l'Eglise catholique ».

I. — INTRODUCTIONS

1. — Dans quelques semaines paraîtra, chez l'éditeur Desclée de Tournai, un manuel biblique dont la Compagnie de St-Sulpice a pris l'initiative et que S. E. le cardinal Feltin, archevêque de Paris, a honoré de son *Imprimatur*. Depuis longtemps on éprouvait le besoin d'une introduction aux Ecritures, soit pour l'enseignement des séminaires, soit pour l'instruction de chrétiens cultivés, qui se montrent de plus en plus curieux de la Bible. C'est le besoin de ce double public qu'on a voulu satisfaire. D'où le souci pédagogique très net, mais aussi le désir de faire lisible et intéressant. Si l'on veut des repères, nous dirions que ce Manuel est plus proche, comme conception, de Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament*, Londres, 1941, 1953), de Bentzen (*Introduction to the Old Testament*, 2 vol., Copenhague, 1948-9) ou de Lods (*Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950) que de Weiser (*Einleitung in das A. T.*, Göttingen, 1949) ou de Sellin-Rost (*Einleitung in das A. T.*, Heidelberg, 1914, 1950), la manière de ces deux derniers ouvrages étant dépouillée jusqu'à la sécheresse. Le manuel de Hœpfl - Miller - Metzinger, *Introductio specialis in Vetus Testamentum* (5e éd., Rome, 1946 ; voir *Ami*, 1949, p. 118) est un instrument d'érudition de grande valeur, mais il ne vise pas assez la « *captatio* » du lecteur.

Je m'aperçois que je n'ai donné de références qu'à des introductions vétérotestamentaires. C'est que je n'ai eu en main que le 1er volume de ce travail, consacré à l'A. T. Le 2e suivra à peu de distance, qui étudiera le N. T.

MM. H. Cazelles, P.S.S., et P. Grelot (dont on se rappelle la remarquable *Introduction aux Livres Saints*, voir *Ami*, 1954, p. 625) ont dirigé la publication du t. I. Ils se sont partagés, avec A. Barucq, S.D.B., le soin de nous initier à la critique rationnelle et à l'herméneutique sacrée. Puis M. le professeur Cavaignac a esquissé le cadre historique de l'A. T. H. Cazelles a donné sur le Pentateuque une longue étude très personnelle, où la théologie de chaque « tradition » est fortement dégagée. Cependant ici, contrairement à la méthode des autres collaborateurs, on n'introduit pas à chaque livre. J. Delorme, professeur au Grand Séminaire d'Annecy, introduit aux livres historiques, que la Bible hébraïque appelle « les premiers prophètes ». A. Gelin, P. S. S., traite des Prophètes selon l'ordre de leur apparition ; P. Auvray, P.O., des Psaumes ; Mgr H. Lusseau, professeur à l'Université catholique d'Angers, des Hagiographes ; A. Lefèvre, S. J., des deutérocanoniques. Les apocryphes de l'A. T. et les écrits de Qumrân sont réservés à J. Bonsirven, S.J., C. Bigaré et G. Vermès. P. Grelot termine le volume par une synthèse littéraire et théologique, où il esquisse le développement spirituel d'Israël.

Qu'on excuse cette simple nomenclature. L'*Ami* aura sans doute l'occasion de revenir de façon plus précise sur cet ouvrage, dont il voulait simplement, aujourd'hui, réserver l'annonce à ses lecteurs.

* *

2. — Henriette de GANAY vient de traduire sous le titre *Mieux comprendre la Bible et ses passages difficiles* [1] un ouvrage italien de 1952 qui portait un titre plus simple (*Pagine difficili della Bibbia*). Il est dû à E. GALBIATI et A. PIAZZA, respectivement professeurs à la Faculté de théologie de Milan et au Grand Séminaire de Gênes.

Appuyés sur les récents documents de l'Autorité (*Divino afflante Spiritu ;* lettre du Secrétaire de la Commission biblique au cardinal Suhard ; *Humani generis*) ils abordent un certain nombre de questions centrales, dans un style très simple, avec

[1] In-8 de 368 p., 930 fr. Tours, Mame, 1956.

une érudition de bon aloi, avec surtout le souci de rendre service à un public qui, en Italie comme en France, découvre la Bible. Il semble que l'origine de ce livre fut précisément ce contact avec un auditoire concret (p. 13), désireux de recourir aux sources. Trop souvent on étonne ce public en ne respectant pas assez son état d'esprit naturellement concordiste et idéalisant, en le brusquant. Ici il s'agit vraiment d'une *manuductio* très pédagogique dans le genre de celle de Hauret (*Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible* [*Genèse I-III*], voir *Ami*, 1950, p. 615) mais ayant un objet plus vaste.

En fait c'est l'explication des 11 premiers chapitres de la Genèse qui occupe la plus grande place (p. 74-211) ; on relèvera dans ces pages les nombreuses références à l'interprétation de Gen., I-III, par la tradition ecclésiastique (p. 149-160). La question des miracles dans l'A. T. (p. 224-241), les difficultés relatives à la morale qui s'y rencontrent (haine, extermination sacrée, polygamie et divorce) (p. 279-302), la doctrine progressante de la rétribution (p. 250-278), les formes complexes de l'espérance messianique (p. 303-356) sont tour à tour examinées. Tout au long on saisit un effort d'apologétique constructive, dont le but est de dégager le message essentiel de la Bible. Nous n'avions en ce genre rien de comparable en France et c'est pourquoi on a été bien inspiré de traduire ce livre solide et, au sens vrai du mot, édifiant.

* *

3. — Nous retrouvons les deux auteurs précités et une vingtaine d'autres dans un travail en collaboration qui fait grand honneur à la science et à l'édition transalpines. C'est G. Rinaldi qui a dirigé l'entreprise, sorte d'introduction à la Bible qui s'intitule *Secoli sul mondo* [2]. Il s'agit d'un livre de lecture sérieuse, dense de contenu, clair et aéré, à jour. La présentation est rendue plus agréable par le transfert, en fin de volume, de toutes les références et de la bibliographie.

Une très large place a été faite à l'information, à tout ce qui peut apporter un éclairage latéral à la Bible. Des savants parlent des origines de l'humanité, de l'évolution des langues, esquissent une vue synthétique sur le développement des familles humaines (Indo-Européenne, Chamitu, Semitu). On voit moins immédiatement la place d'une question sur les mondes habités (p. 56-59), traitée d'ailleurs remarquablement, mais elle doit s'expliquer par les curiosités d'un public qui repose à nouveau les problèmes de Nicolas de Cuse et de Fontenelle. Plus proche de la Bible sont les informations archéologiques, historiques, linguistiques et papyrologiques.

Les articles d'introduction à la Bible visent souvent à décrire les genres littéraires et à énumérer les thèmes de pensée. G. Rinaldi, avec sa maîtrise coutumière, donne une vue générale de la Bible comme littérature, passant de la tradition orale aux « formes » littéraires, considérées isolément, puis reconstituant l'histoire du développement de la littérature sacrée (p. 273-296) ; G. Castellino parle des psaumes (p. 309-334 ; cf. *Ami*, 1956, p 319-320) ; A. Piazza des sages (p. 335-358) ; F. Spadafora des prophètes (p. 359-381). Le point de vue critique pourrait être parfois un peu plus poussé, mais il semble que les questions-clefs sont considérées comme résolues, en vertu d'un *consensus ;* par exemple Isaïe, XL ss. est supposé de l'Exil p. 294, 225, 506 (on est étonné que la p. 364 ne fasse pas chorus). Les introductions aux Evangiles sont étoffées (notamment « Le message aux pauvres » de R. Giachino, p. 401-425). Il faut signaler à part la belle introduction de Monseigneur A. Romeo à l'Apocalypse, qui par son information minutieuse, la fermeté et l'ouverture de ses solutions, constitue une contribution dont il faudra tenir compte (p. 523-546).

Certains articles sont des aperçus synthétiques sur la théologie. Ainsi G. Rinaldi pour l'inspiration, J. de Fraine pour le messianisme, G. Giachino sur le royaume prêché par Jésus, G. Oggioni sur la Rédemption. Pour ce dernier exposé, on eût voulu que le concept de Rédemption dans l'A. T. occupât plus de place (p. 506 ; cf. la thèse de C. Novel, *Essai sur le développement de l'idée biblique de Rédemption*, Lyon, 1955). Nous avons lu avec beaucoup de plaisir l'exposé du P. de Fraine, en ce temps où plusieurs essais paraissent sur le messianisme, comme on le verra plus loin.

* *

4. — Il y a quelque temps le chanoine E. Osty nous faisait prier avec la Bible (*Ami*, 1957, p. 18). C'est un autre sulpicien, R. Tamisier, professeur au Séminaire d'Issy qui aujourd'hui nous dirige à travers *La Bible livre de prière* [3]. Le livre correspond à un premier recueil intitulé *La Bible livre d'histoire* (*Ami*, 1951, p. 345) ; mais alors que dans ce dernier l'ordre était, autant que possible, chronologique, le nouveau livre suivra un ordre thématique.

L'Ancien Testament n'est pas un traité de la prière : aussi n'est-il pas étonnant que la 1^re^ partie (Nécessité, afficacité) demeure un peu grêle. La 2^e^ étudie Israël en prière : l'auteur évoque la joie des festivités du Temple ; les chants où Israël loue l'amour de Dieu pour son peuple ; les lamentations nationales ; l'espérance invincible d'Israël, notamment messianique ; les actions de grâces collectives. Une 3^e^ partie campe l'homme biblique en présence de Dieu. La contemplation de la nature lui arrache des cris d'admiration. Il célèbre la sagesse, la justice et l'amour de son Dieu, implore sa miséricorde, reconnaît ses bienfaits. Une 4^e^ partie dit comment on vit sous le regard de Dieu. Une morale s'esquisse, où l'on entend les conseils des psaumes sapientiaux et ceux de Ben Sira et même — on ne sait trop pourquoi — les accents de Cant., v, 2-8. Le problème de la souffrance et de la mort donne l'occasion d'écouter les plaintes de Jérémie et de Job et d'apercevoir le cortège gémissant des persécutés. Une 5^e^ partie (*Le but suprême*) parle du règne de Dieu attendu et chanté d'avance, du problème du mal et des

[2] In-8 de 570 p., 2100 fr. Turin, Marietti, 1955. J. de Fraine, R. Follet, R. Leconte, P. Lemaire, A. Massare représentent l'apport étranger.

[3] In-8 de 325 p., 900 fr. Coll. *Textes pour l'Histoire sacrée*. Paris, Fayard, 1956.

sanctions éternelles. L'amour divin aura le dernier mot et la finale du Cantique, VIII, 5-7 (« Sous le pommier je t'ai réveillée... ») serait significative dans cette perspective. A plus juste titre, à notre avis, le ps. LXXIII est cité comme entr'ouvrant un espoir d'outre-tombe et le livre s'achève, par la révélation de la résurrection, réservée à la période maccabéenne et par celle de « la rétribution immédiate et éternelle », dont le livre de la Sagesse nous apporte l'assurance.

Il y a énormément de matière en ce petit livre que suivent une table des textes traduits et un index analytique. Pratiquement tout le Psautier a été inséré et la traduction qu'on en a faite est neuve (par rapport à celle qu'avait déjà donnée T.), simple, coulante. Donnons quelques versets du ps. CX, qui est toujours un test. Le ℣. 3 évoque, pour T., le *Rorate cœli desuper* et les ℣. 5-7 sont sérieusement retouchés d'après Kissane[4]. On verra plus loin comment d'autres exégètes réagissent devant ce psaume, dont tout le monde reconnaît qu'il présente un texte altéré et difficile :

3. A toi la souveraineté
au jour de ta naissance sur les montagnes saintes ;
du sein de l'aurore, comme la rosée, tu fus engendré.

5. Mon Seigneur, par ta droite (ô Yahweh),
brisera des rois au jour de sa colère ;

6. plein de majesté il jugera les peuples,
(...) prince d'un vaste territoire.

7. Il boira au torrent de ta gloire :
c'est pourquoi il porte haut la tête.

L'exégèse des textes est donnée en de brèves notes et aussi dans les « chapeaux » qui les introduisent. Le psaume CX « chante un roi historique sous les traits d'un Roi idéal, qui ne seront pleinement réalisés (on en a conscience) que dans le Messie » (p. 125). Cela est parfait. Mais on peut se demander si ps. LXXII, 8 s'inspire de Zach., IX, 10 (p. 130) ou si ce n'est pas plutôt l'inverse. De même, il semble difficile d'admettre que le Roi chanté au ps. XLV s'unisse à Israël (p. 132), ce genre de mariage étant réservé à Yahweh dans l'optique de l'Ancienne Alliance.

Le classement d'une matière si riche était difficile et nous ne pensons pas qu'ici la perfection soit atteinte, ni atteignable. Le problème du mal est posé à la 4e et à la 5e partie avec des textes voisins ; les ps. XLIX et XVI peuvent sembler aussi près de la solution que le LXXIII et sont pourtant donnés dans un autre contexte. La 2e et la 3e partie se répètent parfois (par exemple Deut., XXXII placé p. 168 figurerait mieux à la p. 47, où il s'agit de l'amour de Dieu pour son peuple).

L'amitié de l'auteur me pardonnera ces « chinoiseries ». Son livre est utile et le grand public y fera beaucoup de découvertes[5].

* *

[4] *The Book of Psalms*, 2 tomes. Dublin 1953-54.

[5] Signalons *le Petit Psautier* (60 psaumes) que M. Osty a joint aux dernières éditions de son Nouveau Testament (Ed. Siloé).

II. — THEOLOGIE BIBLIQUE

5. — En 1951 paraissait à Copenhague, écrite en norvégien, une œuvre maîtresse de S. MOWINCKEL intitulée « *Celui qui vient ; l'attente messianique dans l'Ancien Testament et à l'époque de Jésus* ». Elle vient d'être traduite en anglais[1] et mérite d'être présentée à nos lecteurs à cause de l'autorité du vénérable professeur d'Oslo qui fut, avec J. Pedersen, un maître des études vétero-testamentaires au cours du dernier demi-siècle[2], à cause de la vue synthétique qui est donnée d'un sujet si ample et si actuel[3], à cause, enfin, des concordances qu'il nous sera possible de souligner avec un certain nombre de travaux catholiques.

L'auteur commence par donner une définition du Messie. A parler strictement, il est une figure *eschatologique* et *royale*. En effet le Messie gardera toujours une signification politique, car sa représentation n'est que le transfert aux derniers temps, de la conception de l'« oint-de-Yahvé », c'est-à-dire du roi historique, marqué de l'huile sainte (messie est la désignation hébraïque du roi, qui s'origine à la cérémonie du sacre). Il y a donc connexion réelle entre l'idée du roi et celle du Messie. M. pense même que depuis le commencement l'idée du roi, en Israël, incluait un idéal, un thème de rêve et d'espérance, qu'elle contenait un élément d'ouverture sur l'avenir. Précieuses suggestions, qui apparaissent plusieurs fois entre parenthèses (p. 97, 158), comme si M. avait peur de trop accorder aux possibilités qu'elles ouvrent. C'est qu'il veut insister sur l'autre élément de sa définition : le Messie personnage lié à l'eschatologie.

Mais quand y a-t-il eu eschatologie ? Concrètement quand, la dynastie ayant été abattue, on se prit à espérer son rétablissement par une intervention de Yahvé lui-même dans l'histoire. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas eu possibilité d'espérance messianique avant la chute de l'Etat israélite (586). Encore faudrait-il admettre, selon M., que l'eschatologie n'est pas d'une netteté parfaite au niveau du Second Isaïe (p. 263). La pensée strictement eschatologique coïncide avec la vue dualiste du monde qui distingue entre « cet-âge » et « l'âge-à-venir ». Il en résulterait, si nous nous laissions entraîner par le poids des définitions, que

[1] *He that cometh*, traduction de G. W. Anderson, XVI-528 p. Oxford, 1956.

[2] Mowinckel est surtout célèbre par ses études sur la lyrique psalmique. Il a attiré l'attention sur l'importance du culte en Israël (cf. *Ami*, 1955, p. 101, 431).

[3] Rappelons que la question du messianisme a fait l'objet des Journées bibliques de Louvain en 1952 (*L'attente du Messie*, Desclée de Brouwer 1954 ; cf. *Ami*, 1954, p. 631-632) et de celles qui groupèrent à New-York, en sept. 1956, les exégètes catholiques américains (Le *Catholic biblical Quaterly* de janvier 1957 donne plusieurs remarquables études lues dans ce congrès, en particulier celle de J. L. Mac Kenzie, s. j., sur le *Messianisme royal*).

Signalons aussi le n° 24 des Cahiers « *Evangile* » sur *le Messie fils de David*. La série de ces Cahiers s'allonge et leur intérêt ne fait que croître : bien adaptés, ils restent d'une haute tenue. Ces essais de sérieuse vulgarisation servent bien le renouveau biblique (*Ligue catholique de l'Evangile*, 2, rue de la Planche, Paris-7e, C. c. p. Paris 391.83, abonnement à quatre cahiers annuels : 400 fr.).

la pensée nette du Messie aurait été plutôt tardive et ne se saisirait guère qu'aux débuts de l'époque hellénistique.

Ces définitions et distinctions sont justifiées par une première vue globale des textes dits messianiques. Il ne faudrait considérer comme tels ni le Protévangile (Gen., III, 15), réflexion sapientiale ; ni les psaumes royaux (II, LXXII, CX) qui parlent d'un roi contemporain ; ni les poèmes Num., XXIV, 17 (oracle de Balaam) et Gen., XLIX, 10 (Shiloh), *vaticinia ex eventu* qui se réfèrent à David. Les passages messianiques tirés des prophètes sont ensuite passés en revue. On nous dit que tous (p. 20), pratiquement tous (p. 156), peut-être tous (p. 124) doivent être datés d'après 586. Traitement qu'on jugera sommaire ! Qu'est-ce qui nous oblige à penser que Jér., XXIII, 5-6 (*Suscitabo David germen justum*) Is., XI, 1-9 (*Virga de radice Jesse*) dérivent de Zach., III, 8 ; VI, 12 ? ou qu'Am., IX, 11-15 suppose la catastrophe de 586 plutôt que le schisme de 932, qui dut faire une si profonde impression sur l'opinion israélite [4]? M. ne considère pratiquement comme d'avant l'Exil que Is., VII (*Emmanuel*) et IX, 1-6 (*Puer natus est*), mais en spécifiant bien qu'ils ne sont pas messianiques au sens strict : ils appartiennent à « l'étape préparatoire » (p. 16) et « expriment le vieil idéal de la royauté qui est l'arrière-fond idéologique de la foi messianique » (p. 17). Ces deux textes majeurs devaient connaître, à l'intérieur de la communauté israélite, une sorte de promotion : après l'Exil, on les relirait en les polarisant sur le Messie, mais dans leur sens premier ils n'avaient point cette portée.

Les précisions ci-dessus deviendront plus claires quand nous aurons esquissé, à la suite de M., le développement de cet espoir qui, à un certain moment, est devenu messianique.

On peut distinguer trois étapes dans cette évolution à mutations brusques.

a) L'idéologie royale préexilienne. Israël en se donnant des rois a adopté, dans une certaine mesure, l'idéologie royale qui était vivante en Canaan et qui dépendait elle-même de l'Orient mésopotamien. Dans cette aire de civilisation, le roi, sans être un dieu, comme dans les conceptions égyptiennes, était un mortel appelé à des fonctions divines : justice, guerre, maintien de la prospérité en son pays. Il était aussi prêtre, en tant que roi. Sa dignité s'exprimait en langage mythologique, propre à faire pressentir ce qu'avait d'exceptionnel, de supra-normal le statut royal : telle est, en effet, une des fonctions du mythe. Ce qu'il importe de remarquer c'est que ce langage était utilisé avec la conscience exacte de sa portée : on savait fort bien à Ninive que le roi Assurnasirpal était le fils légitime du roi Shamshi-Adad et qu'il était né au palais royal. Mais il s'agit bien d'une question d'état civil ! Dans le style de célébration et de louange, on dira que le personnage est né « au milieu de montagne inconnues » et que la déesse Ishtar l'y a pris et l'a appelé à être « un berger des hommes » (p. 36) [5].

M. pense que l'idéologie royale israélite a hérité de ces légendes de naissance en même temps que de beaucoup de moindre importance (le rite de l'onction, le trône à lions de Salomon, le titre *dawidum*, c'est-à-dire prince). La traduction du ps. CX, 3 à laquelle il s'arrête (p. 62, 75) est en conséquence :

> sur la sainte montagne
> du sein de l'Aurore (*Mishear*)
> pour moi comme Rosée (*Tal*)
> je t'ai engendré [6].

Mais, et c'est là un fait constant sur lequel M. insiste, Israël n'a pas purement copié des modèles reçus. Sa conception de la royauté hérite aussi de celle du chef nomade, *primus inter pares* ; les traits éthiques y dominent et les prophètes trouveront dans ce fait l'occasion de critiques extrêmement dures et quasi démocratiques (voir Jér., XXII, 13 ss.) ; le roi d'Israël est plus proche des hommes qu'il représente que de la divinité ; enfin et surtout le roi est le délégué à l'Alliance, celle-ci ayant été royalisée par l'oracle de Nathan (II Sam., VII).

A propos de ce texte fondamental, nous ne comprenons pas la réserve de M. (p. 100-101). C'est ici la grande Charte donnée à la dynastie davidique et la promesse sur laquelle se fonde son rôle dans l'histoire du salut. Il nous semble qu'en allant jusqu'au bout de certaines indications M. aurait mieux tenu compte de cette étrange aspiration vers l'avenir, qui est essentielle à l'expérience de l'Alliance : si cela vaut dès le Sinaï (p. 133, 153) il n'y a pas de raison d'arrêter le mouvement de tension vers l'avenir quand une dynastie prend en charge les responsabilités de la même Alliance.

M. convient que l'idéal du roi « cristallise » parfois, qu'il devient objet de rêves, de souhaits et d'appels : c'est aux moments de crise et aussi, régulièrement, aux fêtes du couronnement et à celle du début de l'année (ps. CXXXII). Il faudrait rattacher à ces circonstances critiques et cultuelles Is., VII ; IX, 1-6 ; ainsi que les oracles sur Zorobabel. Mais dans tous ces cas il s'agit du roi empirique. M. ne précise pas de quel fils d'Achaz il s'agit en Is., VII, et nous dit qu'Is., IX, 1-6 viserait un roi du siècle qui suivit Isaïe (p. 110), ce qui est curieux après la démonstration faite par Alt que l'oracle précité ne peut se situer historiquement qu'entre 782 et 722 [7]. La seule différence, mais essentielle, qu'il y a entre un tel oracle et un oracle messianique, c'est que l'idéal de la royauté appartient au présent, tandis que le Messie est une figure purement future et eschatologique.

b) Un pas de plus dans l'espérance, avons-nous dit, se marque à l'époque de l'Exil. Le Second-Isaïe chante la restauration de la nation détruite,

[4] Gressmann, Hempel, L. Rost opinent pour l'authenticité du passage précité d'Amos.

[5] On trouvera ce texte en H. Frankfort, *La Royauté et les dieux*, trad. Marty, p. 318. Paris, 1951.

[6] Voir l'article de J. Coppens sur *La portee messianique du psaume CX*, dans *Analecta lovaniensia* (1955), ser. III, fasc. 1. Le professeur de Louvain lirait ainsi le ỳ. 3 : « A toi la principauté — au jour de ta naissance — dans l'enceinte sacrée. — Du sein, de l'aurore, — sors comme la rosée : — je t'ai engendré. »

[7] Voir référence à Alt et résumé de sa position dans *Messianisme*, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. V, c. 1181-1182.

et sa pensée et son style sont ceux de la rhétorique et de la poésie, du mythe et de la religion. Le « jour de Yahvé » désigne la grande transformation, quand le Seigneur vient, rétablit son peuple et assume le pouvoir sur le monde. L'expression technique « *shûb-shebût* » (rétablir, restaurer) désigne ce tournant, où l'intervention de Dieu apparaît miraculeuse, transcendante. Mais le Second-Isaïe lie cette intervention divine à une réalité historique bien concrète : la victoire de Cyrus sur Babylone, si bien qu'il ne présente par lui-même une vraie eschatologie (p. 153), mais prépare le Judaïsme à la concevoir.

Comment cette période qu'ouvre le Second-Isaïe attend-elle celui qui doit venir ? Comme un être humain, descendant de David. On l'appelle « germe » (Zach., III, 8 ; VI, 12 ; Is., IV, 2), jamais « Messie ». Il doit essentiellement rétablir le royaume davidique. Ses titres, ses vertus, sa vocation, son action sont décrits en termes empruntés à l'idéologie royale. Un texte comme Is., XI, 1-9 apparaît comme caractéristique de cette époque : délibérément le poète (censé anonyme) remploie des thèmes archaïsants et mythiques, puisque le mythe a comme fonction d'exprimer des réalités qui dépassent celles de tous les jours. De plus, à cette époque, on relit et on réinterprète les vieux psaumes royaux et les oracles anciens des prophètes en les entendant comme des promesses du roi qui vient (p. 174). Un certain plan existe dans ces attentes : c'est ainsi que le personnage attendu n'est pas forcément individuel, mais est à concevoir parfois comme le premier roi d'une lignée restaurée (p. 168).

c) Cet espoir devient eschatologique par sa rencontre avec le dualisme de la religion perse et la théorie des âges successifs (p. 264). Dès lors M. peut employer le mot Messie et le décrire à l'aide des Apocalypses, les Apocryphes, des targums et des écrits rabbiniques. Figure bien peu homogène, tantôt très humaine, tantôt céleste et, dans ce dernier cas, influencée par la figure du « Fils de l'Homme ».

Nous avons exposé l'évolution de l'espoir messianique tel que le conçoit M. On peut y prendre beaucoup : ce qui est dit de l'assimilation biblique de l'idéologie royale orientale, des relectures à l'intérieur de l'Eglise de l'Ancien Testament est souvent remarquable. Par ailleurs on peut reprocher à M. certaines datations, le fait de n'avoir compris l'importance ni de la prophétie de Nathan, ni du schisme de 932, et surtout d'avoir donné du terme « eschatologie » une définition que n'exigeait pas la notion du temps telle qu'on la saisit dans la Bible. Il y a tout de même quelque chose d'étonnant à voir relégué le messianisme vrai à la fin de la période biblique.

Deux figures retiennent encore Mowinckel.

Le « *Serviteur de Yahvé* », dont on garde les quatre chants à l'intérieur du Second Isaïe (Is., XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-11 ; LII, 13 - LIII, 12), est un personnage de l'histoire, prophète et missionnaire. Il s'adresse en première instance aux Juifs (p. 200), mais en réalité au monde entier (p. 206). Il est mort dans l'accomplissement de sa tâche, mais on attend sa résurrection. C'est même la première fois, et seulement en vertu d'une exception inouïe, qu'une telle attente est attestée dans la Bible (p. 205)[8]. Telle figure prophétique, notamment Jérémie (p. 247), a fourni un modèle à la peinture du personnage. Probablement il a vécu en Palestine, dans un cercle prophétique qui se réclamait de la tradition isaïenne. Il est postérieur au Second Isaïe. Son souvenir, presque sa présence, se maintient dans son cercle : ce *médiateur de salut* accomplira, un jour, ce qui n'a pas été achevé par Cyrus, ni par la reconstruction du Temple, ni par Zorobabel (p. 255).

Celui qui a dépeint cette figure n'avait évidemment que peu d'intérêt pour un Messie dans le sens juif du mot : on peut dire que le Serviteur dépasse les rois et les remplace (LIII, 12). Il est possible que le mythe de Tammuz, mort et revivant, ait fourni des traits expressifs à la peinture du Serviteur (p. 237), mais le plan *naturiste* de ce mythe a été transposé sur le plan moral et historique, c'est-à-dire le plan de l'Alliance (cf. LIII, 10). C'est là, on l'a déjà dit, une des vues constantes de M. : la mythologie est toujours repensée et transformée profondément quand elle est assumée bibliquement.

M. avait été le promoteur convaincu, en 1921, de l'hypothèse autobiographique, selon laquelle le Second-Isaïe lui-même aurait été le Serviteur. Il semblait pourtant bien évident qu'il n'aurait pu parler de lui-même en termes si élogieux... La théorie d'aujourd'hui marque un progrès décisif et restitue, au moins partiellement, le personnage à l'eschatologie (ou du moins à l'avenir). Nous pensons qu'il faut la lui restituer complètement.

Le « *Fils de l'homme* » apparaît dans la Bible avec Daniel, VII. Mais l'auteur du livre de Daniel ne l'invente pas : il dépend d'une représentation dont il garde sans les commenter, certains traits et dont il interprète l'essentiel en termes collectifs : il est assez clair, en effet, que VII, 14, 27 appellent cette interprétation collective, comme l'a bien vu Ceuppens : la prophétie vise le saint « Reste » d'Israël.

Mais où prendre l'idée originelle du « Fils de l'homme » ? D'après M. il en faudrait chercher l'origine dans la conception de l' « Homme primordial » qu'on découvre dans les spéculations iraniennes, « chaldéennes », indiennes et dont les systèmes gnostiques ont gardé aussi quelque chose. Une érudition dont le caractère, ici, nous a paru fort compliqué arrive, en une sorte de « puzzle », à agglomérer les notes de cet « Homme primordial », être divin et céleste, qui a un rôle cosmique et eschatologique, roi de Paradis et modèle de l'humanité (p. 427 ss). Accueillie dans le Judaïsme, la figure est chère aux apocalypticiens qui ont insisté sur son lien étroit avec Dieu et sur son rôle eschatologique, si bien qu'au dire de Sjöberg, la différence entre l'Homme primordial et le Fils de l'homme est plus grande que la ressemblance (p. 436) : le Messie-Fils de l'Homme continue la révélation historique du Dieu de l'A. T.

[8] M. ne trouve mention de la résurrection ni au ps. LXXIII, ni au ps. XVI. La plus ancienne attestation serait en Is., XXVI, 19 qu'il date de l'époque hellénistique. Voir aussi Dan., XII, 2, 13.

et est saisi dans la pensée de l'Alliance. Nous sommes toujours ramenés à cette pensée chère à M. : transformation des mythes par leur réception dans la Bible.

Sans doute l'étude de cette dernière forme d'attente — à laquelle s'est référé si profondément Jésus — est-elle une de celles qui sollicitera les chercheurs. Déjà il semble qu'une des sources qui offre à M. le plus d'appui pour esquisser une représentation pré-chrétienne du Personnage — le livre des paraboles d'Hénoch (I Hen., XXXVII-LXXI) — pourrait bien n'être pas aussi vieille...[9].

Nous n'avons donné qu'une idée rapide d'un grand livre. Il a sans doute ses points faibles, mais comme une synthèse faite par un maître il sera le point de départ de mises au point et d'approfondissements nouveaux.

* *

6. — Le premier volume de la *Théologie de l'Ancien Testament* de P. van IMSCHOOT avait pour objet *Dieu* (*Ami*, 1954, p. 630-631) ; le second qui vient de paraître s'occupe de *L'homme*[10] ; le troisième, auquel le vaillant exégète travaille en ce moment, traitera du *salut*.

Ce 2e volume contient d'abord une anthropologie, suivie d'un développement sur la vie et la destinée de l'homme ; puis une morale traitant des devoirs (envers Dieu et envers les hommes) et du péché. Plan net et commode. La clarté de l'exposition, l'information bibliographique abondante[1], la discussion courtoise des opinions, la netteté des options, tout cela rappelle que la matière a été enseignée dans une longue carrière professorale. Les répétitions mêmes sont une marque de pédagogie et elles ne manquent pas. Les sacrifices expiatoires sont étudiés au titre des devoirs envers Dieu (p. 141-142), mais ne sont définis avec précision qu'au chapitre du péché (p. 321 ss.). Le sang est envisagé dans sa relation avec le principe vital (p. 21 s.), puis comme interdit (p. 212), puis dans sa fonction expiatoire (p. 321 ss.) : il y a évidemment un lien entre ces aspects, et il est parfois marqué par un renvoi de notes, pas suffisamment toutefois pour que nous ne regrettions pas l'absence d'un index final, qui faciliterait les rapprochements. Par le fait même, semble-t-il, disparaîtraient certaines petites contradictions : ainsi la résurrection du Serviteur de Yahvé (Is., LIII) est affectée d'un « peut-être » à la p. 70 et d'un « nécessairement » à la p. 331.

S'il se lit moins aisément que le tome I, à cause de la matière qui comporte quasi-forcément le morcelage d'un catalogue (surtout dans l'énumération des devoirs), ce tome II est d'un grand intérêt, notamment parce qu'il nous donne sur la morale de l'A. T. un ensemble que nous ne possédions pas encore[2]. C'est sur ce point que nous ferons une remarque.

La morale de l'A. T. est une morale d'Alliance. Aussi Imschoot met en parfait relief l'importance du Décalogue mosaïque, dont les 2 recensions qui nous sont parvenues (Ex., XX et Deut., V) représentent des additions surchargées. Cette tradition éthique de l'Alliance se retrouve dans les proclamations sacerdotales des conditions de l'Alliance (ps. XV). Quant au « décalogue » cultuel d'Ex., XXXIV, l'A. y verrait la loi d'un sanctuaire (Dan ou Qadesh) et certaines de ses clauses semblent indiquer qu'Israël était déjà fixé en Canaan (p. 94). Les lois cultuelles sont certainement très anciennes : d'ailleurs est-il possible de concevoir une religion sans elles ? Les prophètes ne les ont évidemment jamais exclues (p. 150). Et cependant un problème demeure qui ne semble pas cerné d'assez près.

Les premières attestations du Décalogue se trouvent chez les prophètes (Os., IV, 2 ; Jér., VII, 9) et Weiser a montré (voir *Ami*, 1957, p. 25) que ces gens, dans les réunions cultuelles, soulignaient les clauses éthiques de l'Alliance. Quel est donc le sens de Jér., VII, 22 : « Je n'ai pas parlé à vos pères, ni ne leur ai rien prescrit, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte, relativement aux holocaustes et aux sacrifices » ? Est-ce « une négation relative » (p. 150) où ne serait-ce pas plutôt une référence expresse au seul Décalogue éthique, qui apparaissait constitutif de l'Alliance du Sinaï ? Un certain nombre de préceptes cultuels, souvent plus anciens que Moïse (p. 94) auraient été hérités et assumés par le yahwisme, comme aussi tant d'interdits dont l'origine se perd dans la nuit des temps et qui sont devenus des exigences de Yahvé (p. 214).

Autre question : les rapports de la morale internationale, représentée en Israël par les sages, et la morale de l'Alliance ? Nous espérons revenir, dans l'*Ami*, sur cette question complexe des sources de la morale biblique, demeurée depuis l'Exode une morale d'Alliance, à base de gratitude (Ex., XX, 2), pourvue ainsi de son critère et de sa force d'assimilation.

* *

7. — Voici un petit livre qui peut nous guider dans cette recherche. A. NEHER, que nous avons déjà présenté à nos lecteurs (*Ami*, 1955, p. 734) y étudie *Moïse et la vocation juive*[3].

C'est un livre fervent et extrêmement dense. La ferveur pour Moïse est exigence : l'auteur commence par écarter de sa vision les modernes — même juifs — qui se réclament du nom de Moïse en esquivant son message (p. 17). Lui fera tous ses efforts pour situer ce grand homme au point d'impact de la Bible et de la réalité actuelle (p. 12). Cela présuppose une option, qu'il dit vigoureuse, entre le Moïse de la tradition juive et celui des critiques : ces derniers, il est vrai, attribuent à Moïse une place de plus en plus importante, mais

[9] Voir *Ami*, 1955, p. 734 sq.

[10] In-8 de x-342 p., 1880 fr., dans *Biblio. de théologie*, série III, vol. 4. Paris, Tournai, Desclée et Cie, 1956.

[1] Nous n'avons pas trouvé mentionné, à propos de l'anthropologie, C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953.

[2] W. S. Bruce, *The Ethics of the Old Testament* (Edinburgh 1885) et H. G. Mitchell, *même titre* (Chicago, 1912) analysent les textes bibliques dans l'ordre de leur apparition. L'essai de J. Hempel, *Das Ethos des A. T.* (Berlin, 1938) est synthétique et n'a pas encore son équivalent.

[3] In-16 de 192 p., 350 fr. Collection *Maîtres spirituels*. Paris, Ed. du Seuil, 1956.

il s'en trouve encore pour penser qu'une histoire d'Israël pourrait s'écrire « dans laquelle rien de ce que la Bible attribue à Moïse — ni son œuvre, ni sa biographie — ne lui soit imputable ». L'allusion est à Noth, comme on s'en souvient (voir *Ami*, 1954, p. 627). La référence de N. sera donc le Pentateuque en son entier (p. 33). On aime à en citer des chapitres-clés sans lesquels la lecture du Pentateuque reste à jamais mutilée : ce sont Lév., XXVI, Deut., XXVIII-XXXII (p. 118), que les critiques considèrent précisément comme assez récents. Ainsi l'événement Moïse sera saisi dans sa globalité et les parenèses de la tradition restituées à son initiateur (p. 95).

N. sans opter précisément entre les chronologies essaie de placer Moïse au XV^e^ ou au XIII^e^ siècle [4]. La première hypothèse fait apparaître un certain nombre de rencontres étonnantes entre la Bible et l'histoire égyptienne. La seconde illustre déjà la destinée future d'Israël : l'Empire persécuteur des Ramsès annonce, en effet, l'univers concentrationnaire où tant de Juifs de notre siècle ont trouvé la mort. On peut se demander — historiquement — si tel fut bien le climat égyptien et si en particulier la « satire des métiers » faite par les scribes (imitée dans Eccli., XXXVIII) a bien la signification dramatique qu'on lui donne (p. 71).

L'expérience de Moïse comporte trois aspects essentiels, qui sont normatifs pour la communauté juive où ils se prolongent.

a) L'Exode ou la découverte du prochain. L'Exode est une brèche dans un cercle de misère ; « la rupture d'une damnation pesant sur l'humanité misérable et rendue tangible, en Egypte, dans ses formes les plus aiguës... L'esclave, l'étranger, l'interné, le prolétaire ont été restaurés ce jour-là dans leur condition d'homme » (p. 92). Israël n'a pas vécu seul ce moment, mais avec lui la masse humaine (Ex., XII, 38). L'optimisme et le dynamisme du peuple juif a là ses sources et le *Séder*, la Pâque juive, fait penser tout homme à la liberté, dans la perspective de l'expérience d'Egypte (p. 137 ss.).

b) La Révélation ou la Loi. La Loi que reçut Moïse exprime la liberté de vivre pour Dieu. Elle contient les impératifs de la dignité humaine et prétend reconstruire le monde d'après eux. Le Juif doit accepter « la littéralité globale et organique de la Torah de Moïse » (p. 149). Le Royaume de Dieu sur terre s'inaugure, en tous lieux, en tous instants, dans les quatre coudées de l'accomplissement de la Torah (p. 150). Jésus, dans le Sermon sur la montagne, est dans la ligne du judaïsme le plus authentiquement pharisien et c'est S. Paul qui a inauguré le schisme en affirmant que la foi au Messie, et non l'accomplissement de la Loi, justifiait l'homme (*ibid.*).

c) Le désert ou l'Alliance. Moïse connut le désert de l'expérience mystique, mais aussi, dans un second temps et avec le peuple né au Sinaï, le désert de l'existence en marche. L'aventure du désert va se prolonger par l'Alliance, qui représente, par delà l'espace et le temps, comme une troisième dimension (p. 156) ; Israël a une destinée singulière, vit « une aventure axiale », dans « le désert des peuples » (Ez., XX, 35), dans l'Exil qui est le lieu normal de sa vocation missionnaire, pour qu'il rencontre les nations et soit parmi elles l'annonciateur de Dieu.

Ce petit livre, très religieux, est plein de clartés sur les valeurs de l'Ancien Testament. Les pages sur la Loi, sur la tradition, sur le supranationalisme de la vocation juive, sur l'expérience de l'Alliance sont vibrantes et vraies. On aura sans doute quelque difficulté à saisir le missionnarisme juif exactement comme l'auteur : les prophètes, notamment le Second-Isaïe ont ici leur mot essentiel à dire (voir *Ami*, 1956, p. 411-418). Quant au fossé entre judaïsme et christianisme, il vient du formidable EGO du Christ Jésus, qui a « accompli » la Loi et a rendu chacun de nous, comme dit S. Paul d'un mot intraduisible, ἔννομος Χριστοῦ (1 Cor., IX, 21).

III. — ARCHEOLOGIE ET ETUDES DIVERSES

8. — A. PARROT continue dans les *Cahiers d'archéologie biblique*, que l'*Ami* présenta à plusieurs reprises, à éclairer l'histoire biblique par les découvertes faites en Proche-Orient. Lui-même y fut un fouilleur heureux, notamment à Mari sur l'Euphrate, et l'on n'a pas oublié le petit livre (*Découverte des mondes ensevelis*, cf. *Ami*, 1953, p. 77) où il nous a confié sa ferveur. *Babylone et l'Ancien Testament* est le 8^e^ des Cahiers [1].

Dans une première partie est rappelée l'histoire de l'exploration de Babylone. C'est à Koldewey qu'on doit l'exploration méthodique du site (de 1899 à 1917) : encore dut-il lutter, pour mener la tâche à bien, contre l'opposition des milieux assyriologiques de Berlin. Grâce à lui la carte de l'ancienne métropole est bien reconstituée : la tour de Babel, les jardins suspendus (œuvre de Nabuchodonosor pour sa femme Amyitis), le temple de Marduk et la voie sacrée par où passait la procession annuelle de ce Dieu, revivent grâce aux explications de P. et aux nombreuses figures et plans de détail.

La seconde partie est toute consacrée aux rapports de Babylone et de la Bible. A part la démarche intéressée de Merodak-Baladan (722-711), qui essaie d'entraîner Ezéchias dans une révolte contre le suzerain assyrien (II Reg., XX, 12-13), ces rapports ne sont guère amicaux. De 605 à 586, c'est la marche à l'ouest des armées chaldéennes, précipitant progressivement la chute de Juda. Depuis 1956, on est capable, grâce au travail de D. J. Wiseman (*Chronicles of Chaldaean Kings [625-556 B. C.] in the British Museum*) de fixer avec exactitude les dates de cette époque : la première chute de Jérusalem est du 16 mars 597 et la chute définitive de juillet 586. Entre les deux sièges, les lettres de Lakish, auxquelles sera consacré un cahier spécial, permettent de suivre les vicissitudes de l'avance babylonienne : P. pense qu'il y est fait allusion à Jérémie (p. 79), ce qui est sans doute s'avancer un peu trop. On suit en exil le roi Joiakin grâce à quelques tablettes où étaient notées, à Babylone, les fournitures d'huile

[4] Voir dans le fasc. XXIX du *Supplément au Diction. de la Bible* l'article *Moïse* d'H. Cazelles (c. 1307-1337).

[1] In-8 de 142 p., 570 fr. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956.

qu'on lui allouait. On y suit également Ezéchiel, dont l'ambiance chaldéenne est évoquée avec quelque détail. On assiste à l'arrivée victorieuse de Cyrus en 539.

Dès lors Babylone décline et l'arrivée des Parthes (124 av. J.-C.) précipite la fin prédite en Is., XIII, 19-22. Aujourd'hui même, les ruines sont vouées à une dégradation continue et P.. termine par une évocation sinistre, celle du panneau de bois indiquant, le long de la voie ferrée Bagdad-Bassorah, non pas une gare, mais une simple halte. Il aurait pu ajouter que Babylone continue sa vie, à travers la Prima Petri et l'Apoc., comme à travers S. Augustin et S. Ignace de Loyola, comme le symbole puissant de la Cité du mal.

* *

9. — C'est à une civilisation plus ancienne que Babylone que veut nous initier S. N. KRAMER dans *L'Histoire commence à Sumer* [2].

Le monde sumérien est une découverte moderne et encore au début de notre siècle, quelques spécialistes seuls le prononçaient. K. exprime, dans la Préface, ce qu'il doit à F. Thureau-Dangin, au R. P. Deimel, professeur à l'Institut biblique, à E. Chiera et surtout à A. Poebel, le plus grand sumérologue du dernier demi-siècle, qui publia en 1923 une grammaire sumérienne détaillée et avec qui, depuis 1930, l'auteur collabora étroitement. K. s'est spécialisé dans la publication, la traduction et l'interprétation des textes littéraires sumériens qui ne représentent qu'une faible partie des dizaines de milliers de tablettes mises à jour par les fouilleurs, mais la partie la plus intéressante. Par deux fois, entre 1889 et 1900, puis entre 1948 et 1952, des lots importants de textes littéraires furent trouvés à Nippur, qui datent des débuts du 2e millénaire. Ce butin est dispersé entre différents pays, et il arrive qu'une tablette de Chicago doive être complétée par une d'Istamboul. K. avec bonhomie et simplicité, nous fait assister à ses joies de chercheur.

C'est vers 3500 qu'apparaissent les Sumériens dans le Sud de la Mésopotamie ; ces immigrants, venus sans doute de l'Est, ont assimilé la culture de leurs prédécesseurs et l'ont profondément transformée à la mesure de leur génie propre. Leur histoire s'éclaire surtout à partir de 2700 et est achevée vers 1750, quand ils sont engloutis par la prépondérance sémitique.

Leur apport à la civilisation est considérable. Il concerne l'organisation sociale et politique, commerciale et juridique ; l'apparition de formes supérieures et monumentales de l'art ; les débuts de l'esprit scientifique ; surtout l'invention d'une écriture systématisée, dont J. Bottéro a expliqué les signes étranges dans une note érudite et claire en même temps qu'il s'essayait à initier, par quelques exemples, aux secrets d'une grammaire, bien étonnante pour nous Occidentaux (p. 297-304).

Le livre de K. n'a point une allure systématique. C'est comme une promenade guidée : « J'ai voulu rassembler ici — pour le profane, l'humaniste et le lettré — quelques-uns des résultats les plus révélateurs d'études réservées jusqu'ici aux publications scientifiques. Le seul point commun entre les vingt-cinq essais que comporte cet ouvrage est qu'ils ont trait à de véritables *débuts* de l'histoire humaine » (p. 27). Et, en effet, les sous-titres d'à peu près tous ces essais contiennent le mot « premier » (la première pharmocopée, la première cosmologie, le premier Job, les premiers parallèles avec la Bible, le premier chant d'amour...). On ne niera pas, après cela, que K., quoique non journaliste, ait le sens de la présentation...

Le problème des liens entre les écrits sumériens et la Bible est abordé à plusieurs reprises :

En parcourant les textes sumériens, on ne peut manquer d'y percevoir comme un écho, une résonance biblique. Les eaux primordiales, la séparation du ciel et de la terre, l'argile dont fut pétrie la créature humaine, les lois morales et civiques, le tableau de la souffrance et de la résignation de l'homme, tout cela ne nous rappelle-t-il pas, à certains égards, des épisodes et des thèmes familiers de l'Ancien Testament ? De fait, les recherches archéologiques menées dans les « pays de la Bible », et qui ont donné tant de résultats de première importance, jettent une vive lumière sur la Bible même, sur ses origines, et le milieu où elle prit naissance. Nous savons maintenant que ce livre, le plus grand classique de tous les temps, n'a pas surgi tout fait du néant, comme une fleur artificielle émergeant d'un vase vide. Cette œuvre a des racines qui plongent dans un lointain passé et s'étendent jusqu'aux pays voisins de celui où elle est apparue. Cela ne diminue en rien, du reste, ni sa valeur, ni sa portée, ni le génie des écrivains qui la composèrent. Il faut admirer le miracle hébreu, car c'est un miracle que de voir dans la Bible les vieux thèmes statiques briser le cadre de leurs schèmes conventionnels pour s'épanouir dans cette œuvre avec un dynamisme, une vigueur créatrice, sans équivalent dans l'histoire du monde.

Il est passionnant, pour le déchiffreur de tablettes, le traducteur de textes cunéiformes, de suivre le cheminement des idées et des œuvres à travers ces vieilles civilisations, des Sumériens aux Babyloniens et aux Assyriens, aux Hittites, aux Hurrites et aux Araméens. Les Sumériens n'exercèrent évidemment pas une influence directe sur les Hébreux, puisqu'ils avaient disparu bien avant l'apparition de ces derniers. Mais il n'est guère douteux qu'ils influencèrent profondément les Cananéens, prédécesseurs des Hébreux en Palestine. C'est ainsi qu'on peut expliquer les nombreuses analogies relevées entre les textes sumériens et certains livres de la Bible. Ces analogies ne sont pas isolées ; elles apparaissent souvent en série ; il s'agit donc d'un véritable parallélisme (p. 192-193).

On remarquera avec quelle délicatesse est utilisée la méthode comparatiste. Elle n'est plus une machine de guerre destinée à diminuer la valeur des Ecritures, mais plutôt un moyen de la faire ressortir. On pourra lire un prélude sumérien au thème de Job (p. 157 ss), une description de l'âge d'or qui semble précéder la confusion des langues, que la Bible a rattachée à l'histoire de la Tour de Babel (p. 164 ss.) :

Autrefois, il fut un temps où il n'y avait pas de ser-
[pent, où il n'y avait pas de scorpion,
Il n'y avait pas de hyène, il n'y avait pas de lion,
Il n'y avait pas de chien sauvage, ni de loup ;
Il n'y avait pas de peur, ni de terreur :
L'homme n'avait pas de rival.
Autrefois, il fut un temps où l'univers tout entier,
[les peuples à l'unisson.
Rendaient hommage à Enlil en une seule langue.

[2] 314 p., 1480 fr. Collection *Clefs de l'aventure, clefs du savoir*, Grenoble, Arthaud, 1957.

Encore : une description du pays de Dilmun, qui ressemble à l'Eden biblique (p. 194), et puis une légende du Déluge (p. 201 ss.). Le regretté M. Chaine avait déjà fait connaître au public français un rapprochement curieux que K. avait découvert en 1945 [3]. Il s'agit d'expliquer

l'une des énigmes les plus embarrassantes de la légende biblique du Paradis, celle que pose le fameux passage où l'on voit Dieu former la première femme, la mère de tous les vivants, d'une côte d'Adam (Genèse, II, 21). Pourquoi une côte ? Si l'on admet l'hypothèse d'une influence de la littérature sumérienne — de ce poème de Dilmun et d'autres semblables — sur la Bible, les choses s'éclairent. Dans notre poème, l'une des parties malades du corps d'Enki est justement une côte. Or, en sumérien, côte se dit : *Ti*. La déesse créée pour guérir la côte d'Enki est appelée *Nin Ti*, la « *Dame de la côte* ». Mais le mot sumérien *Ti* signifie également « *faire vivre* ». Les écrivains Sumériens, en jouant sur ces mots, en vinrent à identifier la « *Dame de la côte* », à la « *Dame qui fait vivre* ». Et ce calembour littéraire, l'un des premiers en date, passa dans la Bible, où il perdit naturellement sa valeur, puisqu'en hébreu les mots qui signifient côte et vie n'ont rien de commun (p. 199).

On voit l'intérêt du livre de K. Ajoutons qu'il est splendidement illustré d'une soixantaine de documents, qui rendent encore plus vivants les textes où s'évoque la civilisation de Sumer.

* *

10. — Les éditions Delachaux et Niestlé servent bien l'archéologie biblique. W. CORSWANT, professeur à l'Université de Neuchâtel, avait laissé dans ses papiers le manuscrit presque complet d'un *Dictionnaire d'Archéologie biblique* [4] qu'un de ses élèves, E. Urech a parachevé en rédigeant les articles manquants et en illustrant l'ouvrage. Au total nous voici devant 800 articles brefs, écrits dans un style simple, à la lumière des fouilles et aussi après deux voyages palestiniens qui ont familiarisé l'auteur avec les gens et les choses de Palestine. Il s'est occupé, dans cet ouvrage, des manifestations extérieures de la vie privée, civile et religieuse des Israélites et des premiers chrétiens.

Un groupement systématique préalable range cette matière complexe sous deux chefs : Vie profane (vie domestique, travail, arts et sciences, institutions politiques, civiles et militaires) ; vie religiuse (lieux sacrés, personnes sacrées, temps sacrés, actes sacrés). Une 3[e] partie, ou plutôt un 3[e] centre d'intérêt, énumère faune, flore et minéraux. Il est évident que cet essai de groupement n'est qu'approximatif : la guerre, par exemple, est un acte sacré, bien qu'on la range dans la vie profane ; il faut en dire autant de la circoncision. Cette table n'a d'ailleurs d'autre fonction que d'orienter le lecteur. Un index final le renvoie à tous les mots.

On a donc multiplié les moyens de faire de ce Dictionnaire un livre très clair pour la consultation : « destiné avant tout à ceux qui, d'une façon ou d'une autre s'occupent de l'enseignement religieux de la jeunesse et désirent le rendre vivant, il voudrait leur donner une juste connaissance de la civilisation israélite » (p. 9).

Nous avons fait divers sondages dans ce Dictionnaire, assez pour en louer l'honnêteté et l'utilité. Un certain nombre d'articles ont quelque ampleur : Droit, Ecriture, Prêtres, Sanctuaires, Temple. On remarquera le soin apporté à la présentation des différentes fêtes juives, dans leur développement historique. La bibliographie des sujets n'est pas donnée et cela constitue une lacune. L'information serait parfois à compléter. Un article est consacré aux « *Pharisiens* », mais aucun aux « *Esséniens* ». Affirmer que ces derniers estimaient le mariage dégradant est un peu rapide et pas très juste (p. 63) et sur le célibat consacré, rien n'est dit, alors que quelque chose était à dire (voir la note du P. Lyonnet dans *Ami*, 1956, p. 42). L'article « *Evêque* » se serait enrichi si l'on avait fait allusion au *mebaqqer* des communautés esséniennes et l'article « *Etendard* » pareillement si l'on s'était reporté à la *Guerre des Fils de lumière et des Fils de ténèbres* trouvé dans la première grotte de Qumrân.

* *

11. — Une fois de plus, par ces indications, on pressent l'intérêt des fameux manuscrits de la Mer Morte sur lesquels l'*Ami*, à bien des reprises, a attiré l'attention de ses lecteurs. Un de ceux qui ont été mêlés de plus près à la découverte des manuscrits, Millar BURROWS, a publié à New-York, en 1955, un livre qui vient d'être traduit en français [5].

L'auteur, actuellement doyen du département des langues et littératures du Proche-Orient à l'Université de Yale commence par narrer les péripéties de la première découverte, celle même qui fut saluée par Albright, dans son télégramme du 15 mars 1948, comme « la plus grande découverte de manuscrits des temps modernes ». Comme pour Kramer tout à l'heure, nous participons aux joies et aux anxiétés de l'archéologue : c'est la guerre de Palestine ; ce sont les ruses et les mystères des détenteurs ; les hésitations et les méfiances des savants.

Tout cela raconté avec une certaine lenteur, comme on épèle des souvenirs. Le récit s'arrête au début de 1955 et il faut aujourd'hui y ajouter. Mais l'essentiel des découvertes de manuscrits entre 1952 et 1956 est donné : onze grottes dans le secteur de Qumrân ont fourni du matériel littéraire (la seule grotte numérotée 4 a livré les restes de 400 manuscrits). Puis l'exploration du Khirbet (= ruine) Qumrân, en six campagnes de fouilles, de 1951 à 1956 a amené le dégagement de la Maison-mère de la communauté, qui lisait lesdits manuscrits et même les écrivait ; un cimetière d'un millier de tombes était proche, où sont enterrés non seulement des hommes, mais des femmes et des enfants. Les monnaies trouvées ont permis de fixer avec précision l'histoire de l'établissement : *a*) 1[re] occupation de 130 à 31 av. J.-C., où un tremble-

[3] J. Chaine, *Le Livre de la Genèse*, p. 63. Paris, Edit du Cerf, 1948. — Le P. Scheil, O. P. avait déjà fait ce rapprochement trente ans avant Kramer, comme ce dernier le reconnaît p. 200.

[4] In-8 de 324 p., 2000 fr. Neuchâtel, 1956.

[5] *Les manuscrits de la Mer Morte*, 424 p., 1400 fr. Paris, R. Laffont, 1957. — L'*Ami* a donné une présentation succincte de l'édition anglaise (17 février 1957, p. 110-11).

ment de terre est attesté ; *b*) réoccupation du site de 4 av. J.-C. à 68 ap. J.-C., époque à laquelle les Romains mirent fin à l'expérience de Qumrân et à laquelle les sectaires cachèrent leur bibliothèque dans les grottes où ils vivaient. (Voir *Revue biblique,* 1956, p. 569).

L'identification de ces sectaires, qui étaient là au nombre de 200 (p. 268), avec les Esséniens a été suggérée dès 1948 (p. 319), mais c'est le professeur Dupont-Sommer qui a été le premier champion public de la thèse. Aux yeux de M. B. « il est clair que la secte de Qumrân avait avec les Esséniens des rapports beaucoup plus étroits qu'avec n'importe quel autre groupe que nous connaissions » (p. 341). Il faut observer que le nom d'Esséniens a pu s'appliquer à un certain nombre de groupes offrant des similitudes ; et aussi que des changements ont pu se produire d'une époque à l'autre (p. 335).

Pour l'auteur, tous les textes non bibliques du groupe Qumrân ont été composés entre 175 av. J.-C. et 40 av. J.-C. Le *Commentaire d'Habaquq* est daté par lui de la fin de la période hasmonéenne ou du début de l'époque romaine, alors que le *Manuel de discipline* et la *Guerre des Fils de Lumière* sont parmi les écrits les plus anciens de la secte (p. 259). Quant à *l'Ecrit de Damas,* dont Schechter avait découvert, il y a 60 ans, un manuscrit dans une dépendance de la synagogue Karaïte de Fustât (Vieux-Caire) et dont on a retrouvé des extraits dans les grottes, M. B. hésite à avancer une date (p 236). Généralement on le regarde comme postérieur aux Rouleaux (p. 223).

L'exposé de M. B. est coupé de discussions et ne livre que rarement des conclusions très fermes. Ceci est tout le contraire d'un reproche. « Il n'était impossible, nous a-t-il averti, de niveler les collines et les vallées et d'aplanir les chemins montueux » (p. 11). Du moins excelle-t-il à nous exposer l'état de la critique et à en tirer, quand c'est possible, une sorte de *consensus.*

Ce qu'il dit, à cet égard, du Maître de justice est caractéristique et aidera à dépassionner une question sur laquelle « on a eu tort de se crisper trop vite » selon la formule du P. Barthélemy, qui poursuit :

> Je suis sûr que le Maître de justice serait étonné s'il apprenait les performances que ses nouveaux disciples du XX^e^ siècle lui avaient attribuées d'emblée à partir d' « impressions » ou de « vraisemblances ». Le Maître de justice a certainement été persécuté, mais nous n'avons aucune preuve décisive qu'il ait été supplicié et aucun indice valable qu'il ait été crucifié. On attendait vraisemblablement sa résurrection, mais à la façon dont le livre de Daniel attend celle des Justes pour le Jugement final. Enfin ce Jugement final semble confié par Dieu à l'ensemble de la communauté et non à son seul fondateur. Si nous voulons résumer en deux mots ce que l'on sait d'à peu près certain sur la mission du Maître de justice, disons que c'est un pécheur converti qui s'estime inspiré par Dieu pour fonder ou réformer une communauté de convertis. Exégète inspiré de la loi de Moïse, il organise cette communauté en lui donnant des constitutions [1].

Examinant les textes des *Commentaires d'Habaquq* qui furent au point de départ de vues hasardeuses, M. B. les réduit à une signification plus modeste. Le Maître de Justice eut maille à partir avec le sacerdoce de Jérusalem ; un Prêtre impie le poursuivit de sa haine et l'on mentionne probablement qu'il tenta de faire abandonner aux sectaires leur calendrier archaïque, qui les opposait à celui des clans officiels. Le commentaire sur Hab., II, 15 court ainsi :

> « Ceci concerne le Prêtre impie qui persécuta le Maître de Justice, afin de le confondre dans l'emportement de sa colère, désirant l'exiler ; et au temps de leur fête chômée, le Jour de l'Expiation, il leur apparut pour les confondre et les faire trébucher, le jour du jeûne, le sabbat de leur repos » (p. 182).

A côté de cette pression sur les disciples du Maître de Justice, est signalée une persécution plus nette contre l' « Elu » et ses adeptes, qui a amené sur le Prêtre impie une punition divine dont apparemment les Kittim (*probabilius* les Romains, p. 170, 215) furent les artisans. C'est ce Prêtre impie, plutôt que le Maître de Justice qui fut atrocement frappé dans son corps (p. 181). Ces événements, dont la clef n'est pas donnée par M. B. se situent, comme il a été dit, vers la fin de la période hasmonéenne (p. 216-7).

L'analyse de l'idéal, de l'organisation et des rites des sectaires présente moins de difficultés. Peut-être le meilleur chapitre est-il celui où est examinée la contribution de Qumrân à l'étude du Judaïsme et du Christianisme (p. 373-393). M. B. ne pense pas que Jean-Baptiste ait jamais été essénien [2]. Dans l'enseignement de Jésus le précepte de l'amour pour les ennemis et l'interprétation radicale de la Loi ne se retrouvent pas à Qumrân (p. 378). Les Actes des apôtres attestent une parenté avec la secte quant à la mise en commun des biens et aux formes de culte ; mais à sa différence, l'Eglise ne constitue pas un groupe exclusif et ésotérique et le statut des femmes ne concorde pas. S. Paul et S. Jean surtout présentent des points communs avec Qumrân, et il est maintenant certain qu' « il est inutile de rechercher hors du judaïsme palestinien le sol où a grandi la théologie johannique » (p. 388), mais cela ne va pas à établir une influence directe de Qumrân sur les écrits johanniques : les deux groupes s'inspirent d'un courant plus large [3].

En terminant, l'auteur confesse qu'après sept ans d'étude des Rouleaux, sa compréhension du N. T. ne se trouve pas substantiellement affectée. L'éclairage n'est que latéral et « le plus grand service que nous puissent rendre les Rouleaux de la Mer Morte est de nous permettre d'apprécier davantage, *par contraste,* notre Bible à nous » (p. 392).

En appendice, on trouve la traduction de l'*Ecrit de Damas,* du *Manuel de Discipline,* des extraits de la *Guerre des Fils de Lumière* et des *Psaumes d'action de grâces.* Cette anthologie ne remplace

[1] *La communauté de Qumrân fût-elle le berceau du Christianisme ?* dans *Le Monde* du 31-3-1957.

[2] Comparer avec Barthélemy plus ouvert à cette hypothèse : « J'admettrais volontiers que Jean-Baptiste est un jeune disciple de Qumrân appelée par l'esprit de Dieu à une mission personnelle qui l'amène à rompre avec l'orthodoxie essénienne. »

[3] J. Schmitt, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg a écrit sur *Les écrits du N. T. et les textes de Qumrân* trois articles très poussés dans la *Revue des sciences religieuses* 1955, p. 381-401 ; 1956, p. 55-75 ; 261-282.

pas ce que nous a donné G. Vermès[4]. De plus ce n'est que la traduction d'une traduction. Enfin il est assez curieux qu'on n'ait pas normalisé cette traduction et les traductions partielles données au cours du livre (comparer p. 182 et 422)[5].

Signalons à nos lecteurs deux récentes études d'ensemble sur Qumrân. La première du P. de VAUX : *Les Manuscrits de la Mer Morte*[6]. Pour lui, l'identité du Maître de Justice paraît échapper entièrement ; le Prêtre impie, son contemporain, serait soit Alexandre Jannée (106-76 av. J.-C.), soit Hyrcan II (76-67, puis 63-40) ; les Kittim seraient les Romains avant la conquête de la Palestine par Pompée. L'hypothèse d'un Maître de Justice « crucifié » et dont on attendrait la « résurrection » repose sur des passages mal lus ou mal interprétés. Elle ne se justifie par rien dans les textes publiés *ou à publier*.

L'autre étude, à laquelle J. Delorme a déjà fait allusion (*Ami*, 1957, p. 97 ss.) est consacrée par deux autres fouilleurs, les abbés J. STARCKY et J. MILIK, à *l'énigme de la Mer Morte*[7]. Le Prêtre impie serait le roi-prêtre hasmonéen Jonathan, qui aurait occasionné le schisme du « Fils de Sadoc » précisément en s'arrogeant le souverain sacerdoce (152 av. J.-C.). Ils partirent donc au désert. En 31 av. J.-C., lors du tremblement de terre ci-dessus mentionné, ils auraient abandonné temporairement Qumrân pour la Syrie. Sur les rapports entre Jésus et le Maître de Justice, même netteté que chez le P. de Vaux.

* *

12. — Le fascicule XXIX du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*[8] est surtout riche en articles archéologiques. On y trouvera une étude considérable d'Edith GERSON-KIWI, de Jérusalem, sur la *Musique* ; DELCOR traite des documents de *Murabbaat*, découverts en 1952 dans 4 grottes à 18 km au sud de Qumrân et notamment d'une lettre de Bar Kokébas à l'un de ses capitaines pendant la révolte juive sous Hadrien ; CAZELLES reprend la question de *Molok* : le sacrifice molek des Phéniciens et des Puniques se transforma en Israël en une idole aussi méprisable qu'un Baal. Signalons encore : *Moïse* (Cazelles), *Millénarisme* (Gelin) et *Miracle* (Lefèvre). Ce dernier article, d'une grande plénitude et fermeté, comme tous ceux du professeur d'Enghien, introduit avec franchise à un problème à la fois apologétique et théologique. On aimera s'y référer.

* *

13. — Les biblistes se sont tous réjouis de l'heureux achèvement de la *Jérusalem de l'Ancien Testament* du R. P. H. VINCENT, dont le tome II a paru en 1956[9]. La rédaction de cet ouvrage, élaborée lentement au cours d'un demi-siècle, et plusieurs fois remaniée. fut close à la fin de 1949. Elle définit l'unité d'une vie tout entière consacrée à l'archéologie palestinienne et notamment à celle de la sainte Cité. Je me rappelle une image de 1930 : le P. Vincent nous avait conduits, avec son amabilité coutumière, aux remparts de la Cité de David ; à la fin de la promenade archéologique, il s'était arrêté au vieil escalier monumental qui reliait la ville au Cédron et s'était agenouillé pour baiser pieusement les pierres que le Christ avait foulées de ses pieds. Ce lien entre le travail scientifique et la piété était une leçon si simplement donnée... Que nous voudrions remercier le R. P. pour tout ce qu'il a donné à la science et plus qu'à la science ![10]

Le tome II étudie l'archéologie du Temple : successivement on aborde le Temple de Salomon, celui rêvé par Ezéchiel, celui d'Hérode d'après Josèphe, le N. T. et la Mishnâ. On ne résume par ces pages, véritable mine de renseignements et modèles d'exégèse concrète. Les 200 dernières pages du livre étudient l'évolution historique et monumentale de la ville de l'A. T. ; après des indications précieuses sur la préhistoire du site et sur la ville préisraélite les étapes historiques sont données qui ont modifié l'aspect de la ville de David à la fondation d'*Aelia Capitolina*, après la révolte domptée de Siméon Bar Kozébah.

* *

14. — *Réforme*, du 2-2-57, a publié un article du pasteur R. M(artin) A(chard) sur *le Mouvement biblique au sein de l'Eglise catholique* très remarquable par sa compréhension et ses conclusions. Le fait qu'il ait été composé en vue de la Semaine de l'unité rend ce témoignage plus émouvant. Après avoir envisagé, à la lumière des essais catholiques, s'il ne conviendrait pas « de tenter une nouvelle traduction ou encore une édition avec notes » ; et avoir répété, avec le P. Bouyer, qu'il ne suffit pas « pour faire un mouvement biblique de distribuer des Bibles », mais qu'il faut présenter et commenter leur message, le pasteur de Nancy aborde un point important où nous le laissons parler :

« Que la Bible soit le livre du Peuple de Dieu, né avec lui et à lui destiné, c'est non seulement ce que la dogmatique affirme, mais ce que les travaux les plus récents sur l'Ancien comme sur le Nouveau Testament attestent. Les théologiens sont aujourd'hui d'accord pour reconnaître le rôle de la communauté dans l'élaboration et la formation de l'Ecriture sainte. Le texte biblique a été lu et relu par les fidèles, chaque génération l'a restitué dans une perspective nouvelle et l'a reçu comme une tradition vivante ; les écrits israélites ont été ainsi sans cesse complétés, retouchés, actualisés, « portés par un peuple », comme l'écrit le P. Gelin qui poursuit : « La communauté relit le texte continuellement, elle y a incrusté la marque de sa lecture ». Un autre théologien catholique, A. Robert, remarque : « La

[4] Dans *Les manuscrits du Désert de Juda*, Tournai, 1953 (*Ami*, 1954, p. 219) dont on annonce une nouvelle édition.

[5] Signalons p. 278 qu'on doit parler de la *Pâque* juive et non de *Pâques*.

[6] Dans la *Table ronde* de nov. 1956. Ce numéro est consacré tout entier à *La Bible vivante* et groupe des textes de Néher, Fleg, Guitton, Doresse, Hauret, Jaspers, Breuil, etc...

[7] Dans *Plaisir de France*, n° de Noël 1956.

[8] *Midrash-Mycènes*, Paris, Letouzey, 1957.

[9] T. II, in-4 de XVIII-438 p. (373 à 810), avec fasc. de planches, 11.500 fr. Paris, Gabalda, 1956.

[10] Nous rappelons le petit opuscule fervent, et qui se trouve encore, *L'authenticité des lieux saints*, Paris, Gabalda, 1932.

tradition biblique n'est pas seulement continuité, mais progrès... l'autorité des anciens n'est invoquée que pour les dépasser... ainsi l'Ecriture n'est pas un texte mort, c'est un tout organique qui vit, qui se nourrit du milieu ambiant et qui s'adapte indéfiniment en se développant dans sa ligne. »

Autrement dit, le problème de la Tradition qui, sur le terrain œcuménique, est appelé à jouer un rôle important dans les années à venir, se pose non seulement à propos de la constitution du canon biblique, mais déjà au sujet du texte de l'Ancien Testament. Les exégètes se heurtent, en étudiant le Pentateuque ou les écrits prophétiques et historiques, à la question des relations entre le texte écrit et la tradition orale. Les théologiens protestants ne peuvent ignorer qu'à l'époque biblique, l'Ecriture se confond en quelque sorte avec la tradition vivante du peuple élu. Sans adopter automatiquement les conclusions de leurs collègues romains, il leur faut reconnaître ce développement constant et pourtant ordonné à une fin de la Révélation biblique.

Sans doute le renouveau biblique au sein de l'Eglise romaine pose-t-il encore d'autres problèmes au protestantisme, celui, par exemple, de la place de la Vierge Marie dans le plan du salut sur lequel nous n'insisterons pas.

A la lumière de ce que nous avons dit, nous concluons que le mouvement biblique catholique nous oblige à repenser nos positions les mieux établies, à poursuivre un travail à la fois théologique et pratique, pour que nos Eglises de la Réforme demeurent vraiment des Eglises de la Parole de Dieu, il ne peut aussi que stimuler un dialogue œcuménique qui pour être authentique doit se fonder sur notre commune source : le texte même de l'Ecriture. »

A. GELIN, p. s. s.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Grâce, péché et reviviscence

Q. — 1° La grâce sanctifiante peut augmenter dans l'âme, par exemple par la communion. Elle peut se perdre totalement, par le péché mortel. Mais peut-elle diminuer ? Comment ? Quel est l'effet du péché véniel sur la grâce sanctifiante ?

2° Le recouvrement de la grâce sanctifiante entraîne-t-il automatiquement le recouvrement de tous les mérites acquis avant le péché mortel ? Si oui, pourquoi ces mérites recouvrés sont-ils dévalués ?

(Le consultant renvoie à ce sujet à notre volume, *Doctrine et vie chrétiennes*, p. 149).

R. — 1° Puisque le consultant possède notre manuel d'Instruction religieuse, il devrait y trouver réponse à ses questions. « Parce qu'elle est produite en nous directement par Dieu, la grâce sanctifiante ne peut recevoir de notre part aucune diminution, même en raison du péché véniel. Cependant l'habitude du péché véniel entraîne la tiédeur qui paralyse l'activité surnaturelle » (p. 139, n° 243, *c*). Le texte renvoie ici au n° 226 : « L'habitude de pécher véniellement entraîne la tiédeur, qui empêche notre charité de se manifester. Cette tiédeur rend peu à peu l'homme moins fort contre les tentations et le dispose aux chutes graves. »

Si vous possédez la collection de l'*Ami du Clergé*, vous y trouverez en 1932, p. 353-363, un article où nous avons exposé plus longuement la doctrine concernant votre première question. Au cas où vous ne posséderiez pas cette année, voici le passage qui vous intéresse plus directement : « La grâce sanctifiante ne peut être intrinsèquement diminuée dans l'âme par le péché véniel, lequel, étant essentiellement un acte *en dehors* de la loi divine et *non contraire* à cette loi, laisse intacte l'essence de l'ordre moral à l'égard de Dieu, fin dernière.

S. Thomas démontre cette vérité dans la IIª-IIªᵉ, q 24, a. 10 : « La charité peut-elle diminuer ? » De cet article, nous ne pouvons trouver meilleur exposé et commentaire que celui qu'en a fait le cardinal Billot dans son traité *De Virtutibus infusis, prolegomenon*, p. 47-48. A la suite du Docteur Angélique, l'éminent théologien démontre que le péché véniel ne saurait apporter à la grâce la moindre diminution, ni comme cause *dispositive*, introduisant dans l'âme une disposition morale contraire au degré de charité possédé, ni comme cause *méritoire* de cette diminution :

Le péché véniel n'introduit dans l'âme aucune disposition morale incompatible avec n'importe quel degré assignable à la vertu (et à la grâce). Car, ce qui n'est pas à l'encontre, mais seulement en dehors du bien substantiel et principal de la vertu, ne contrarie en aucune sorte l'adhésion habituelle de la volonté, à quelque degré qu'on la considère, à ce bien substantiel et principal. Or, c'est précisément l'essence du péché véniel de se produire, non à l'encontre, mais en dehors du bien principal de la vertu. Vérité évidente lorsqu'il s'agit de péchés véniels procédant d'une volonté semidélibérée ; ils sont imparfaitement volontaires ; et donc, par eux, la volonté ne s'écarte jamais habituellement du bien de la vertu : c'est pourquoi nous disons qu'ils vont, non à l'encontre, mais en dehors de ce bien. Vérité également évidente lorsqu'il s'agit des péchés véniels parfaitement délibérés, car ces fautes sont constituées par des actes défendus, non par les exigences essentielles de la vertu, mais d'une manière secondaire et accidentelle.

Ensuite le péché véniel s'accommode toujours d'une disposition de l'âme telle que si l'homme savait que par eux sa vertu doive être ruinée, il préfèrerait s'en abstenir. Donc, l'ordre de sa volonté au bien surnaturel de la vertu demeure intact : aucune disposition défectueuse n'est introduite dans l'âme pour la détourner de son habitude à ce bien.

Voilà pour le péché véniel comme cause dispositive : ce raisonnement vaut également dans l'ordre de la causalité méritoire. Si quelqu'un, en effet, commet un manquement moindre, il n'en doit pas retirer un dommage plus considérable : Dieu ne peut s'éloigner de l'homme plus que l'homme ne s'éloigne de lui. Donc, celui qui pèche uniquement en des matières qui laissent intacte l'habitude de l'ordre moral vers la fin dernière, celui-là ne doit subir aucun dommage concernant un ordre qu'il respecte. Donc des péchés véniels ne peut résulter dans l'âme aucune diminution des vertus surnaturelles (ni de la grâce); donc enfin, aucune possibilité d'une diminution qui précède et prépare la destruction totale de la vie surnaturelle.

Toutefois, après avoir exposé cette doctrine consolante, S. Thomas, dans l'article cité, ajoute cette conclusion : « On peut appeler diminution indirecte de la charité la disposition à sa disparition, qui est le fait des péchés véniels, ou de la *cessation de l'exercice des actes* de charité. » — Voici le commentaire de Billot (*op. cit.*, p. 50) :

Les péchés véniels influent indirectement sur la perte de la grâce sanctifiante et des vertus infuses, en ce qu'ils rendent l'homme enclin au péché mortel... Il ne s'ensuit donc pas que le péché véniel diminue la vertu infuse, bien qu'on doive affirmer qu'il lui cause un véritable dommage, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, parce que les péchés véniels délibérés, fréquemment commis, diminuent ou empêchent même l'exercice des habitudes acquises, qui aident à l'exercice des vertus surnaturelles et leur confèrent facilité et promptitude. Ensuite, ils engendrent des habitudes opposées qui disposent l'homme au péché mortel. Et S. Thomas apporte à peu près la même raison en ce qui concerne la cessation des actes vertueux : « Sans doute, la cessation des actes vertueux n'entraîne pas en soi une diminution de la charité. Mais il est vrai que la répétition des actes confère aux facultés de l'âme une disposition réelle pour le bien et soumet les membres du corps au service de la charité. C'est en cela que consiste la ferveur. Donc, de l'absence ou de la cessation des actes vertueux résulte la tiédeur. Conséquemment il n'y a plus d'accroissement de grâce ; la facilité d'action disparaît et il se crée même une propension à la perte de la grâce et de la vertu. »

On voudra bien méditer en ce sens l'assertion de S. Thomas relative aux actes imparfaits, aux péchés véniels : « Parfois l'acte de charité est posé avec quelque tiédeur et mollesse : auquel cas, il ne conduit pas à un degré plus excellent de charité, mais *dispose* plutôt à un degré moindre » (II^a-II^{ae}, q. 24, a. 6).

2° Au sujet de la « reviviscence » des mérites, on nous demande tout d'abord si le recouvrement de la grâce entraîne automatiquement le recouvrement de tous les mérites acquis avant le péché ; ensuite pourquoi les mérites recouvrés sont « dévalués ».

Le mot « recouvrement » n'est peut-être pas très bien adapté au problème. Dans le manuel, nous avons écrit : « Le péché mortel, en nous faisant perdre le ciel, enlève par là même toute valeur à nos œuvres méritoires antérieures. Le mérite est donc perdu ou *plus exactement « mortifié », c'est-à-dire rendu sans valeur pour le ciel. Les mérites « mortifiés » revivent avec la grâce sanctifiante.* »

Ici encore, nous prierions volontiers notre consultant de se reporter à l'*Ami* (1933, p. 247-252), où la question a été traitée ; question reprise depuis dans le *D. T. C.*, art. *Reviviscence des mérites* (XII, 2634-2644), d'une façon plus abondante et plus documentée. Les deux articles ayant le même auteur, la doctrine est la même, et nous résumerons ici cette doctrine : « Que les mérites passés du pécheur, mortifiés [1] par le péché, puissent revivre et revivent de fait, quand la grâce est rendue, c'est, dit le P. Goupil (*Les sacrements*, t. III, p. 65), une doctrine *commune, certaine*, qu'il y aurait témérité à nier ». Pour le démontrer, on s'appuie sur le concile de Trente, sess. VI, c. 16, can. 32 :

[1] Les œuvres *vives*, sont les œuvres bonnes, faites sous l'influence de la charité : elles sont méritoires pour le ciel. Par le péché mortel, ces œuvres sont « *mortifiées* », parce qu'elles sont mortes pour le ciel ; le péché mortel les a pour ainsi dire frappées de mort. Cependant le mérite de ces œuvres mortifiées n'est pas détruit tout à fait ; il demeure en puissance, c'est-à-dire dans l'acceptation de Dieu ; mais il est comme un titre frappé d'opposition, comme un organisme paralysé, incapable actuellement de rendre service, mais capable pourtant de revivre.

On doit croire qu'il ne manque plus rien aux justifiés, du moins pour les œuvres qui sont faites en Dieu, pour qu'ils soient estimés... avoir mérité vraiment d'obtenir en son temps la vie éternelle, si toutefois ils meurent en état de grâce (c. 16).

Si quelqu'un dit que... par les bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et par le mérite du Christ dont il est le membre vivant, le (chrétien) justifié ne mérite pas véritablement l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et, pourvu qu'il meure en état de grâce, le don effectif de cette vie ainsi que l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème (can. 32).

Sans doute, ces textes conciliaires ne touchent pas directement la question de la reviviscence des mérites, mais les expressions du concile sont telles qu'on en peut conclure avec certitude la reviviscence des mérites mortifiés. Dans ce texte, en effet, le concile

explique la doctrine catholique du mérite des bonnes œuvres, au point de vue de l'acquisition et de l'augmentation du bonheur éternel. Il faut donc écarter absolument la pensée qu'il peut avoir omis un seul élément essentiel parmi les conditions requises pour mériter la gloire du ciel. Or, puisque les œuvres faites en Dieu (*opera in Deo facta*) procurent une récompense éternelle, la persévérance ininterrompue dans le bien n'est donc pas requise par le concile : il suffit de mourir en état de grâce. Mais cette dernière condition peut exister alors même que l'homme pèche mortellement, après avoir accompli des œuvres méritoires, pourvu qu'avant sa mort, il rentre en grâce avec Dieu. Par conséquent celui qui quitte cette vie en état de grâce reçoit au ciel la récompense de tous les mérites qu'il a acquis durant sa vie entière, qu'il ait persévéré dans la justice ou qu'il l'ait recouvrée après l'avoir perdue. (N. Gihr, *Les sacrements de l'Eglise catholique*, tr. fr., t. III, p. 268).

Une raison théologique péremptoire est bien mise en relief par le R. P. Galtier (*De Pœnitentia*, éd. 1950, n. 581) :

Si les mérites ne revivaient pas, le péché bien que remis par Dieu, serait encore éternellement puni par la privation du mérite mortifié par lui, c'est-à-dire, en réalité, par la privation d'un bien auquel le pécheur, avant de tomber, avait acquis un droit réel par ses bonnes actions. Or, que Dieu ne punisse pas ainsi les péchés déjà pardonnés, cela ressort : *a*) de l'*oubli*, tant de fois par lui manifesté à l'égard des péchés passés, qui sont comme s'ils n'avaient jamais existé ; *b*) de l'*amitié* qu'il rend pleinement au pécheur, laquelle exige la restitution des biens acquis par les mérites antérieurs, biens dont le pécheur avait été privé en raison de ses fautes... En bref, s'ils ne récupéraient tous leurs mérites, les saints du ciel seraient éternellement punis pour des péchés pardonnés.

C'est là pleinement la doctrine proposée par S. Thomas (III^a, q. 89, a. 5). Nos œuvres méritoires, même mortifiées par le péché grave, demeurent dans la pensée divine, parce que « Dieu aura toujours pour agréable ces œuvres, en tant qu'elles ont été faites ». Si elles ne peuvent plus avoir l'efficacité de conduire le pécheur à la vie éternelle, cela provient de l'obstacle du péché qui rend l'homme indigne de cette vie. Or

cet empêchement est enlevé par la pénitence, en tant qu'elle remet les péchés. Il s'ensuit que les œuvres d'abord mortifiées recouvrent, par la pénitence, l'efficacité de conduire à la vie éternelle celui qui les a faites ; c'est ainsi qu'elles revivent.

Telle est la doctrine commune, quant au premier point soulevé par le consultant. Mais on nous

demande ensuite, « pourquoi ces mérites recouvrés, ne le sont que « dévalués »...

Il y a ici une affirmation trop absolue. Dans le manuel auquel se réfère notre correspondant, nous avions écrit : « Dans quelle mesure ces mérites, intégralement récupérés, recevront-ils leur récompense ? *Plus probablement*, selon S. Thomas, *dans une mesure proportionnée à l'intensité de la charité recouvrée avec la grâce sanctifiante* ». Il y a plus qu'une nuance.

Le « plus probablement » indique tout d'abord qu'il existe différentes opinions.

Opinion de S. Thomas. — S. Thomas a posé un principe qui semble difficilement contestable et qui a reçu du concile de Trente une sorte de consécration : il y a proportion entre la ferveur de nos dispositions et le degré d'intensité dans lequel la grâce nous est départie. « Nous recevons la justice en nous, dit le concile, selon la mesure que l'Esprit-Saint départit à chaque âme, comme il veut, *et selon la disposition et la coopération de chacun*. » (Sess. VI, c. 8). L'influence de nos dispositions doit être affirmée (puisque le concile parle d'une manière générale et sans restriction) non seulement pour l'infusion même de la grâce et pour son accroissement, mais encore pour sa réapparition dans la justification de l'âme relevée du péché. Il suit de là logiquement que seuls les actes méritoires intenses, dont le principe — la charité — dépasse en ferveur le degré de charité antérieure, procurent à l'âme un accroissement de grâce ou la restitution de la grâce à un degré supérieur :

Parmi ceux qui voient Dieu dans son essence, tel bienheureux le verra plus parfaitement qu'un autre... et cela, parce que son intelligence aura, sur celle de l'autre, la supériorité d'une faculté de pénétration plus grande pour cette vision de Dieu. Or cette faculté de vision de Dieu n'appartient pas à l'intellect créé, de par sa nature ; elle lui est apportée par la lumière de gloire. Mais le bienheureux reçoit d'autant plus de lumière de gloire qu'il a plus de charité ; car où la charité est plus grande, le désir est plus grand, et ce désir prépare mieux le désirant et le rend plus apte à recevoir le désiré. Aussi celui qui aura davantage de charité verra Dieu plus parfaitement et jouira d'une béatitude meilleure (I^a, q. 12, a. 6).

La charité est ainsi la *mesure* de la récompense; les mérites demeurent les *titres* à cette récompense. Cette simple distinction facilite grandement l'intelligence de la thèse thomiste :

Le mérite n'est pas totalement effacé par le péché mortel ; il est seulement *mortifié*. La justification rend au mérite sa valeur pour le ciel ; mais le degré de la rétribution sera *mesuré* au degré de la grâce rendue à l'âme. Toutefois les mérites revivent tous, parce que tous demeureront les *titres* à cette rétribution.

On voit combien notre correspondant avait interprété d'une façon trop absolue la thèse thomiste. Les mérites revivifiés ne sont pas nécessairement « dévalués ». La dévaluation tout comme la revaluation sont fonction du degré de charité recouvrée [2].

Opinion de Suarez. — S. Thomas parlait « qualité ». Suarez parle « quantité ». Pour Suarez, la reviviscence des mérites n'est pas suffisamment assurée, si la récompense essentielle est mesurée au degré de perfection de la contrition du pénitent ou à celui de l'acte de charité qu'il fait au jour de sa conversion. Même au cas où cet acte de charité serait plus fervent que ceux d'avant le péché, ceux-ci seraient sans récompense, puisque l'acte plus fervent mériterait, à lui seul, la récompense essentielle qui lui correspond. Ainsi, il faut dire que tout acte méritoire, quel qu'il soit, apporte une nouvelle richesse au trésor de l'âme et ce sont ces richesses totalisées qui, à l'heure de la mort, représentent le degré de sainteté et, par conséquent, de gloire auquel est parvenu le chrétien fidèle. Dans cette opinion, le péché ne fait qu'interrompre la totalisation :

Chaque foi, dit Suarez (*Relectio de reviviscentia meritorum*, disp. II, sect. 3, n. 88) qu'un homme qui a été juste, puis a péché, est justifié, il ressuscite avec un trésor augmenté de grâces ; car, tout d'abord, il reçoit une nouvelle grâce proportionnée à ses dispositions, puis tout le trésor de grâces qu'il avait avant son péché. Il ressuscitera donc toujours avec une grâce plus grande.

Ce raisonnement vaut pour le mérite, car, selon Suarez, à tout acte méritoire, si faible soit-il, correspond un accroissement de grâce et par conséquent de gloire. Et, puisque par l'absolution tous les mérites passés revivent, le pécheur retrouve toujours le degré de grâce sanctifiante où il était avant sa chute. Il la retrouve même à un degré supérieur, puisque sa conversion étant un nouveau mérite, elle ajoute quelque chose au degré de grâce antérieur. Dans cette théorie facile, mérite, grâce, gloire marchent de pair et tout leur accroissement est conçu à la façon d'une *addition*.

Nous n'avons pas l'intention de discuter ici le degré de probabilité de l'une et de l'autre opinion. L'article de l'*Ami* de 1933 n'a pas voulu trancher la controverse ; mais dans l'article du *D. T. C.*, nous avons franchement manifesté nos préférences pour l'opinion thomiste. — Avis à notre consultant s'il veut pousser plus loin son enquête. A. M.

[2] L'idée de dévaluation est peut être venue de la comparaison dont nous nous étions servi dans l'*Ami* (1931), p. 250 : « Nous trouverions facilement un terme de comparaison dans le monde matériel des affaires. Voici les actions d'une société industrielle. Au temps d'une première prospérité, ces actions, au capital nominal de 100 fr. par exemple, se sont élevées en bourse jusqu'au cours de 1000 fr. Survient une crise, la faillite : les actions tombent à 0. La négociation en bourse devient impossible. Mais bientôt la société est renflouée ; les actions cotent de nouveau et reprennent de la valeur. Mais le nouvel état de la société étant bien moins florissant qu'avant la chute, les actions sont cotées seulement 50 fr. Pourtant ce sont les mêmes actions. Ainsi, toutes proportions et dissemblances respectées, en est-il dans le domaine des mérites. Le mérite est une « action », titre valable pour le ciel. Le péché mortel réduit à 0 la valeur de cette action, laquelle cependant subsiste. Le renflouement survient, c'est-à-dire au degré de grâce et de charité que possède l'âme ressuscitée à la vie surnaturelle. Crédit bien moindre dans le cas présent. De même qu'avec son action — la même action — qui valut jadis 1000 fr., le capitaliste n'obtiendra plus que 50 fr. après le renflouement de la société en faillite, de même le juste, tombé en péché mortel et ressuscité à la grâce, n'aura plus, avec les mêmes mérites précédents, qu'une récompense proportionnée à la vie surnaturelle en laquelle il ressuscite. Les titres demeurent identiques, leur valeur d'échange varie. »

Nous aurions pu ajouter qu'à l'inverse l'âme pécheresse, justifiée par la pénitence avec un degré de charité supérieur à celui qu'elle possédait avant sa chute, verrait ses mérites revivifiés dans la même proportion.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Un prêtre : l'abbé HUVELIN (1838-1910)

Tous ceux qui ont lu une vie du P. de Foucauld savent le rôle qu'y tient l'abbé Huvelin, et ont sans doute désiré mieux connaître cette remarquable figure de prêtre. Mme LOUIS-LEFEBVRE répond à leur désir. [1]

Pour mener à bien son travail, elle disposait de certains textes déjà imprimés : trois volumes de conférences, quelques brochures, des lettres de direction parues çà et là. Mais il lui fallait trouver les matériaux nécessaires pour reconstituer le cadre historique et le fil des événements. Ils lui furent fournis par le *Livre de Raison* de la famille Huvelin, le *Journal* d'une ancienne élève de l'abbé, des résumés de cours annotés par lui, des lettres de direction inédites (plus de 200), des confidences d'anciens témoins ou dirigés, et le monceau de notes prises par des auditrices au cours de ses conférences (notes qui équivaudraient à plus de 25 volumes de 300 pages).

Elle put ainsi rédiger un ouvrage très intéressant, qui nous renseigne à la fois sur l'abbé Huvelin et sur plusieurs personnages importants qui furent ses dirigés ou ses amis. Elle n'a pas la prétention d'avoir fait un ouvrage définitif. Il serait facile de relever quelques défauts de composition ou de style. Elle reconnaît son peu de compétence pour synthétiser la doctrine de l'abbé et découvrir les textes les plus révélateurs de sa pensée. Il est donc souhaitable qu'un prêtre reprenne, un jour, le sujet. Mais d'ici-là, on peut assurer que le présent ouvrage fera son chemin. Prêtres et laïcs s'y intéresseront et s'y édifieront. Ils y verront le portrait d'un apôtre qui n'était peut-être pas sans défauts, qui était très original, mais qui brillait par sa valeur intellectuelle et son zèle pour les âmes.

Aussi l'A. a-t-elle raison d'écrire (p. 16) que les lecteurs déçus par tant de films, romans et pièces de théâtre fantaisistes sur le prêtre, seront heureux de trouver ici un portrait véridique et prenant.

* *

Henri Huvelin est né en 1838, à Laon. Son père était alors vérificateur de l'Enregistrement et fut bientôt nommé chef à Paris. L'enfant fit ses études secondaires à l'actuel lycée Condorcet, et entra à l'Ecole Normale en 1858, sur le désir de son père. Il y vécut en ascète et en religieux. En 1861, sur 20 élèves qui se présentent à l'Agrégation, il est le seul reçu, en Histoire.

Il obtient enfin la permission d'entrer au Séminaire Santa-Chiara, à Rome. Il y passe les années 1862-1865 et en sort minoré et licencié en théologie. Il fait alors un stage de 2 ans comme professeur de Troisième au Petit Séminaire St-Nicolas-du-Chardonnet. L'établissement périclitait. Le jeune abbé contribue à le relever par son talent d'humaniste et de pédagogue, ce qui ne l'empêche pas de continuer personnellement ses études théologiques.

Ordonné prêtre en 1867, il est nommé vicaire à St-Eugène, puis, en 1875, à St-Augustin. Il mourra à ce poste en 1910. Au moment de la fondation de l'Institut catholique, le cardinal Guibert lui offrira la chaire d'Histoire de l'Eglise. Il refusera pour « se donner uniquement aux âmes », selon le motif donné par le cardinal Baudrillart.

Dès le début de son ministère, il fait une forte impression par ses sermons riches, surnaturels et profondément sentis, qui tranchent sur le genre déclamatoire de l'époque. Ses catéchismes lui gagnent l'admiration de cœurs fervents et fidèles. De 1875 à 1886, il donne des conférences sur l'Histoire de l'Eglise, destinées en principe aux jeunes gens de 14 à 18 ans, mais bientôt suivies assidûment par des centaines d'hommes accourus de toutes les paroisses de Paris et où l'on reconnaît le duc de Broglie, Charles Gounod, Henry Joly, Léon de Lanzac de Laborie, Louis Buffet, Edme Caro, etc.

Ces leçons, simples de ton et d'une vaste érudition, sont pour lui l'occasion de faire mieux connaître la doctrine catholique. Elles étendent son influence au-delà de Paris et même hors de France. On lui écrit d'Angleterre et d'ailleurs pour lui exposer des difficultés et des doutes : « aucune lettre ne reste sans réponse ».

Et cependant le vicaire est d'un dévouement sans limites aux fidèles de sa paroisse. Il suffit qu'on l'appelle au chevet d'un mourant pour qu'il accourre, même s'il est lui-même harassé. Car de bonne heure la maladie s'est installée chez lui et lui fera subir le martyre pendant une trentaine d'années. La goutte torture tous ses membres et le cloue souvent sur son lit. Il souffre du cœur, des oreilles, et « d'intolérables maux de tête ». Il se traîne parfois plus qu'il ne marche ; on est obligé de l'aider à monter l'escalier de la chaire ; il se cramponne au rebord pour ne pas tomber. Quand il commence de parler, ses paroles sont à peine saisissables. Mais bientôt l'ardeur apostolique lui redonne des forces, sa voix porte au loin, les auditeurs sont sous le charme. Sa figure, enlaidie par les boursouflures de la maladie, redevient lumineuse.

On le demande partout pour prêcher des Carêmes, des Avents, des sermons de circonstance, à Paris, à Versailles, à Fontainebleau. Il confesse des communautés de religieuses, et n'hésite pas à aller chaque année en Belgique pour y continuer cet apostolat après les expulsions.

Il est toujours d'une austérité invraisemblable et d'une insouciance complète à l'égard de ce qui le touche personnellement. Un soir qu'on le voit tomber de défaillance, on lui demande s'il a mangé à midi. Il ne s'en souvient plus bien, mais cela suffit pour le rassurer sur la nature de ce malaise. Ses vêtements, ses meubles, son bureau sont complètement négligés et en désordre. Ses souffrances presque continuelles lui donnent un air attristé. Il lutte, pas toujours victorieusement, contre l'impatience. « Figure insaisissable », disait de lui son curé — qui ne l'en estimait pas moins, puisqu'il se confessait à lui.

C'est qu'il est un directeur de conscience extraordinaire. Il comprend les visiteurs à demi-mot. Il a la réputation de lire dans les âmes, et bien des faits ne semblent explicables que si l'on admet chez lui ce charisme.

Aussi l'auteur consacre-t-elle la majeure partie de ce volume à ce sujet. Trois chapitres sont spécialement réservés aux trois principaux dirigés ou convertis de l'abbé Huvelin : Littré, Ch. de Foucauld et le baron von Hügel. D'autres cas moins illustres, mais typiques aussi, sont rapportés. Ces pages ne sont pas les moins captivantes. Elles contiennent des détails souvent inédits. Elles ont peut-être l'inconvénient de faire parfois un peu oublier le principal personnage de cette histoire, mais elles sont à coup sûr instructives.

D'ailleurs ceci permet de se faire une idée assez juste — et qu'on voudrait encore plus précise — de la méthode de direction de l'abbé H. Cette méthode est extrêmement variée, et sait s'adapter à la diversité des personnes et des circonstances. Un trait qui nous a spécialement frappé — et qu'on ne soupçonnerait pas à la lecture des biographies du Père de Foucauld — est la délicatesse presque excessive de l'abbé à l'égard des incroyants. Il se contente des efforts à leur

[1] M.-Th. LOUIS-LEFEBVRE. — *Un prêtre : l'abbé Huvelin.* — In-8 de 328 p., 8 hors-texte, 870 fr. — Paris, Lethielleux, 1956.

portée, et les laisse pour ainsi dire évoluer tout seuls, sous l'action de la grâce, sans même, apparemment, hâter le moment de la conversion.

Ce prêtre, qu'on a comparé à Mgr d'Hulst et à l'abbé de Broglie et qu'on a appelé le « premier prêtre de France », en 1909, méritait d'être connu du clergé français et du grand public.

---

1. Michel JOIN-LAMBERT, prêtre de l'Oratoire. — **Jérusalem israélite, chrétienne, musulmane.** — 186 p. (24 × 31), nombreuses illustrat., 4.500 fr. — Albert Guillot, édit. Paris, 61, av. de la Bourdonnais, 1957.
2. DANIEL-ROPS. — **Apôtres et Martyrs. Paysages et documents.** — 112 p. (24 × 31)) ; cartonné, 1.350 fr. — Paris, Arth. Fayard, 1956.

1. — Ce volume est le 8e de la collection, déjà célèbre, qui paraît sous le titre général « Les Hauts-Lieux de l'Histoire », que dirige Albert Champdor et qu'édite A. Guillot. Il est l'œuvre du R. P. Join-Lambert, de l'Oratoire, qui en a écrit le texte et rassemblé l'illustration. Celle-ci comprend 149 photographies, 10 plans et 1 carte, toujours accompagnés d'une notice explicative. Ces reproductions sont de toute beauté ; pour une partie, ce sont des vues provenant de découvertes récentes et qui étaient inédites jusqu'ici. L'ouvrage est imprimé sur très beau papier glacé, qui met en valeur cette riche documentation.

Il ne s'agit ici que de la ville de Jérusalem. Mais on la suit dans toute son histoire : 1° depuis les origines et la cité de David jusqu'aux destructions de 70 et de 135 ; 2° pendant la période chrétienne, jusqu'à la catastrophe qui mit la ville au pouvoir des Perses en 614 ; 3° pendant la période musulmane qui s'ouvre par la reddition au Khalife Omar (638). Le texte qui raconte cette longue série de splendeurs et de ruines est précis et ne donne de l'histoire générale que ce qui est indispensable pour comprendre le sort fait à Jérusalem par ses occupants successifs.

Un tel ouvrage fait honneur non seulement à l'édition, mais aussi à la science française. Si la Jérusalem antique est présentée avec beaucoup moins de détails que dans l'ouvrage du P. H. Vincent, l'essentiel des conclusions de ce savant chercheur est ici rassemblé, et c'est toute l'histoire postérieure qui est rapportée. C'est pourquoi ce beau livre sera goûté de tous ceux qui veulent connaître la Ville Sainte.

2. — L'album qui paraît sous le titre *Apôtres et Martyrs*, correspond à l'ouvrage de Daniel-Rops consacré à la même période de l'histoire de l'Eglise, dont le texte est ici très abrégé. Déjà sur l'*Histoire Sainte* et sur *Jésus*, deux albums analogues avaient paru. Parallèlement à la grande œuvre de D.-R. se déroule donc une sorte de film historique qui parle aux yeux et facilite singulièrement l'intelligence des faits.

Ce troisième album contient 283 photographies et cartes, rassemblées par J.-L. Dubreuil, avec explications de Daniel-Rops. Cette documentation a été recueillie près de « 63 Instituts et reporters appartenant à une dizaine de pays ». Elle met sous nos yeux des rites historiques, des monuments anciens, des bas-reliefs, des fresques, des manuscrits, des papyrus, qui font revivre l'héroïsme des premiers chrétiens, depuis la Pentecôte (30) jusqu'à la mort de Théodose (395). Un nombre important de ces illustrations donne des documents inédits ou peu connus.

Nous engageons nos lecteurs à ne prendre ce livre qu'avec reliure ; le brochage est insuffisamment solide, et le contenu mérite un meilleur traitement.

N. B. — Les deux ouvrages que nous recensons portent l'*Imprimatur* de Paris. Ce sont des œuvres d'art et de science qui instruiront même les savants, qui retiendront l'attention et bientôt susciteront l'admiration de quiconque les aura ouverts et parcourus.

Jérôme CARCOPINO, de l'Académie française. — **Promenades historiques au pays de la Dame de Vix.** — Un vol. in-16 de 115 p., avec cartes et illustrations. — Paris, L'Artisan du Livre, 2, rue de Fleurus.

Ce précieux petit livre traite, avec la maîtrise que l'on devine, des multiples questions posées devant les archéologues par la sensationnelle découverte en décembre 1952 et janvier 1953 d'une tombe de jeune femme, évidemment une princesse, à Vix, au pied du mont Lassois, jadis Latisco, à 5 km en aval de Châtillon-sur-Seine, et à 40 km au nord d'Alise-Sainte-Reine (Alésia). Il ressort de cette étude très poussée que Latisco était le siège d'un péage que devait traverser le commerce de l'étain, venant de Grande-Bretagne, pour aller sur Marseille. Les commerçants marseillais, pour gagner les faveurs de cette princesse gauloise, n'ont rien épargné. Les trésors ensevelis avec elle attestent à la fois leur générosité intéressée, les goûts raffinés de la jeune femme, le culte que ses sujets avaient pour elle, puisqu'ils ont voulu qu'elle reposât dans la tombe au milieu des trésors d'art qu'elle avait aimés. Tout cela projette une vive lumière sur la foi en l'immortalité chez les Gaulois, au Ve siècle avant notre ère, et aussi sur la situation juridique de la femme dans la société gauloise de cette époque reculée. Nos plus lointaines origines en sont brillamment éclairées et il faut savoir gré à M. Carcopino d'avoir admirablement dégagé toute cette lumière pour nous en faire profiter.

M. CHOMILIER. — **Sous le regard de Marie.** — In-12 de 180 p., 450 f — Paris, Téqui.

L'ouvrage a pour sous-titre « Un mois entier avec la plus aimable, la plus aimante, la plus aimée de de toutes les mères ». C'est donc un mois de Marie que l'on peut qualifier de *doctrinal*. Ce caractère doctrinal apparaît surtout dans les dix-huit premières lectures ; mais il n'est pas absent des dernières, où Marie est étudiée dans ses rapports plus directs avec l'histoire même de son culte dans l'Eglise. La théologie mariale la plus traditionnelle et la plus classique est réunie en ces pages : par un souci de vérité, dont il convient de louer l'auteur, celui-ci a systématiquement écarté tout ce qui, dans la vie de la Vierge, ne repose pas sur le témoignage des Livres Saints ou les documents officiels de l'Eglise Les livres apocryphes n'ont pas été interrogés : les Evangiles, les Actes des Apôtres d'une part, la Liturgie d'autre part, telles sont ses uniques sources d'information.

La richesse doctrinale n'exclut pas en ce livre la simplicité : les plus hautes vérités dogmatiques s'y expriment en un langage clair. De plus, rien n'a été négligé pour adapter les récits et les enseignements à la mentalité religieuse contemporaine. La vérité, certes ne change pas, mais on s'est efforcé de rendre les formules traditionnelles « accrochantes » pour l'esprit et pour le cœur.

Les treize dernières lectures mettent en relief les principales dévotions, tout en montrant les raisons doctrinales qui les justifient.

Excellentes lectures, que nos confrères du ministère paroissial apprécieront. A. M.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 16 aprilis 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)